ОЧЕРКИ ИСТОРИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКИ РУССКОГО ЯЗЫКА РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ



STUDIA PHILOLOGICA

ИНСТИТУТ РУССКОГО ЯЗЫКА им. В. В. ВИНОГРАДОВА
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ОЧЕРКИ ИСТОРИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКИ РУССКОГО ЯЗЫКА РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Под редакцией В. М. Живова



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2009

ББК 81.2Рус-03
О 94

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 08-04-16171

Исследования выполнены при финансовой поддержке
Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН
«Русская культура в мировой истории»

Утверждено к печати Ученым Советом
Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН

О 94 Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени / Под ред. В. М. Живова. — М.: Языки славянских культур, 2009. — 432 с. — (Studia philologica).

ISBN 978-5-9551-0352-5

Коллективная монография посвящена проблемам динамики лексических значений в ту эпоху, когда русский язык переживал радикальные изменения, связанные с культурной революцией Петровской эпохи и обусловленными этой революцией процессами модернизации, секуляризации и вестернизации. Создававшаяся в XVIII в. новая русская культура требовала заведения новых понятий, и именно эта задача определяла многочисленные изменения в истории отдельных слов. В предлагаемой вниманию читателя монографии семантическая эволюция трактуется в рамках истории понятий с применением того аппарата, который был выработан в этой области лингвокультурных исследований (в частности, в работах Р. Козеллека и его школы). В книге рассматриваются разнородные понятийные сферы, что позволяет создать стереоскопическую картину языковых изменений в контексте глубоких культурных перемен. Эти перемены в разной степени затрагивают разные области культуры, однако во всех случаях вызванные ими семантические процессы работают с унаследованным от предшествующих эпох языковым материалом, приспосабливая его к решению новых понятийных задач. В этой перспективе история слов превращается в историю культуры. В монографии исследуются изменения в понимании темпоральности и появление представлений о свободном времени (слова *досуг*, *праздность*), в нравственно-политических концептах (слова *долг*, *долженство*, *должность*), в понятиях социальной истории (слова *служба*, *промысел*, *работа*), в концептуализации человеческих качеств и поведения (слова *мужество*, *смелость*, *отвага*), в основных ментальных категориях, определяющих когнитивные способности человека (понятия *простой* и *сложный*), в каждодневных социальных практиках и их оценке (слова *детоубийство*, *греховодник*). Открывающаяся панорама семантических инноваций позволяет по-новому взглянуть на ряд теоретических проблем истории понятий.

Книга представляет интерес для лингвистов, филологов, историков культуры и социальных историков.

ББК 81.2Рус-03

ISBN 978-5-9551-0352-5

Содержание

В. М. ЖИВОВ

ИСТОРИЯ ПОНЯТИЙ, ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСТОРИЯ ОБЩЕСТВА

История понятий, или в немецком оригинале Begriffsgeschichte (поскольку это направление историко-филологических штудий возникло и оформилось в Германии), выделилась в особую область знания в значительной степени благодаря трудам Райнхарта Козеллека и отчасти его старших коллег Отто Бруннера и Вернера Конце, издавших вместе с ним фундаментальный труд: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [Brunner et al. 1972—1993]. Это школа возникла, естественно, не на пустом месте. Журнал *Archiv für Begriffsgeschichte* начал выходить еще в 1955 г., а интеллектуальные традиции данного направления принято возводить к появившемуся в 1899 г. *Словарю философских понятий* (Wörterbuch der philosophischen Begriffe) Рудольфа Эйслера [Eisler 1910]. Его особенности, с которыми, надо думать, связана его нарастающая популярность в современных гуманитарных исследованиях, отчетливо видны при сопоставлении. Begriffsgeschichte в своих истоках отчасти напоминает разрабатывавшуюся в англоязычном мире историю идей (history of ideas). Отличительной характеристикой немецкого варианта с самого начала оказывается внимание к слову как таковому, к историко-филологической составляющей анализа интеллектуальных процессов.

Такой разворот в Begriffsgeschichte, конечно же, не случаен. В этом ясно просматривается преемственность в отношении к развитию немецкой философской мысли XX столетия. Прежде всего и наиболее очевидным образом речь идет о герменевтике. Идеи или понятия не существуют сами по себе как абстрактные метафизические сущности. Они живут в тексте (и дают жизнь тексту) и в этой своей жизни требуют диалога с традицией. Развитие понятий — это герменевтический

процесс, процесс «действенной истории» (Wirkungsgeschichte) в терминологии Ганса-Георга Гадамера. В работах Козеллека переклички с трудами Гадамера, который был его учителем, многочисленны и содержательны. Отмеченная преемственность имеет, однако, более общий и широкий характер. Фоном, на котором появляется Begriffsgeschichte, является тот анализ способов познавания, который отличает феноменологические исследования, начиная по крайней мере с Дильтея и Гуссерля. Познавание начинает рассматриваться беспредпосылочно, в его прямой данности, и отсюда появляются концептуализации языка в его когнитивной или бытийной инструментальности (в России эта линия развития представлена в трудах Г. Г. Шпета, в частности, в его *Внутренней форме слова* [Шпет 1927]). В Германии этот процесс затрагивает не только философию, но и собственно филологию и языкознание (см. труды Йоста Трира, например, [Trier 1931]). Можно полагать даже, что появление проекта Бруннера, Конце и Козеллека, равно как и позднейших теоретических работ Козеллека, не столько сформировало новый подход в области Geisteswissenschaften, сколько распространило рассматриваемое широкое философское движение на историю.

В самом деле, основным предметом Begriffsgeschichte в том виде, как она представлена в работах Козеллека, является история. То, что изучал Козеллек, — это язык истории, язык, на котором пишется история, и язык, в котором происходит история. Козеллек писал о неустранимом напряжении, которое существует между социальной историей и историей понятий или, иными словами, между историческим фактом и его языковым воплощением: «Социальная история, или история общества, и история понятий находятся в исторически обусловленном напряженном отношении, которое отсылает обе истории друг к другу, не будучи само способным когда-либо прекратиться» [Козеллек 2006: 37]. Козеллек отдает себе отчет в абсолютном доминировании языка в истории, так как языковые тексты не только являются важнейшими участниками истории (в виде соглашений, юридических актов, приказаний и т. д.), но и составляют материю истории: «[К]ак только событие станет прошлым, язык превращается в основной фактор, без которого невозможно никакое воспоминание и никакое научное осмысление этого воспоминания» [Там же: 41]. В этом плане Козеллек идет дальше, чем Люсьен Февр или Марк Блох (на которых он ссылается), для которых ментальные структуры остаются объектом изучения историка, не подчиняя его себе как наблюдателя.

Вместе с тем Козеллек не совершает радикального и несомненно опасного шага в метаисторию, как это делает Хейден Уайт (ср. предисловие Козеллека к книге Уайта Tropics of Discourse и предисловие Уайта к английскому изданию статей Козеллека [Koselleck 2002: IX—XIV, 38—44]). Хотя Козеллек пишет о «фиктивности фактического», реальность которого возникает лишь «посредством языковой фикции» [Ibid.: 43], он сохраняет определенное пространство для истории «вне языка». Он пишет о том, что «на уровне языка должно быть определено то, чтó в прошлой истории обусловливалось языком, а что нет» [Ibid.: 41], и приписывает определенную автономию истории общества, указывая, что «[р]азличие между действием и речью ⟨...⟩ препятствует также, при взгляде в прошлое, тому, чтобы социальная 'действительность' когда-либо совпадала с историей ее языковой артикуляции» [Ibid.: 51]. Основной акцент Козеллек делает на том, что историю невозможно построить и невозможно помыслить без истории понятий. С этим легко согласиться, в особенности учитывая тот вклад, который внесли в понимание исторического процесса работы Козеллека и его сотрудников. Этот подход, однако, фокусирует внимание исследователей, занимающихся историей понятий, на истории. Козеллек, естественно, далек от исторического детерминизма Гегеля, но он не полностью оторван от этой традиции. Он испытывает несомненное влияние М. Хайдеггера, причем прежде всего позднего Хайдеггера с его концептом истории бытия. Неудивительно поэтому, что у Козеллека, по словам Н. Е. Копосова, «[и]стория оказывается ⟨...⟩ некоторой самовластной силой, способной навязывать народам [лучше было бы сказать *человечеству. — В. Ж.*] их судьбу» [Копосов 2006б: 17]. История понятий, как ее преподносит Козеллек, есть прежде всего история исторических понятий.

Можно предположить, что ширящийся интерес к Begriffsgeschichte в международных гуманитарных исследованиях связан с центральностью для них исторической (а не синхронно-дескриптивной) проблематики, с постструктуралистским преимущественным вниманием к конструированию процессов, а не состояний. Козеллек и его сотрудники оказались постструктуралистами avant la lettre и отчасти не по своей воле. При таком развитии немецкая история понятий сделалась передовой наукой, за которой последовали другие национальные традиции. Российская наука также в последние годы начала осваивать данное направление. Здесь можно указать и на работы ряда ученых из Европейского университета в Санкт-Петербурге, издавшего сначала

сборник *Понятие государства в четырех языках* под ред. О. Хархордина [Хархордин 2002][1], а затем сборник *Исторические понятия и политические идеи в России XVI—XX века* под ред. Н. Е. Копосова [Копосов 2006а]. Интересные начинания обнаруживаются в работах Е. Н. Марасиновой [Марасинова 2004а; 2004б]. Настоящий сборник также может рассматриваться как вклад в развитие данной исследовательской парадигмы[2].

Эти единичные и частные труды неправомерно, конечно, сравнивать с фундаментальными работами Козеллека и его коллег. Однако вряд ли прав Петер Тирген, который полагает в предисловии к изданному им сборнику с красноречивым названием *Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat*, что «Россия и Советский Союз были для истории понятий отнюдь не благоприятной почвой», и причину этого видит в том, что «история понятий требует свободы мысли», которой в России (и тем более в Советском Союзе) никогда не было [Thiergen 2006: XX]. Я не стану входить в споры о российском свободомыслии и вспоминать изречения Чаадаева, как это делает немецкий коллега[3]. На мой взгляд, он напрасно имплицитно противопоставляет западноевропейские успехи в области Begriffsgeschichte российской отсталости и ставит перед русской историей понятий задачу «нагнать упущенное» [Ibid.: XXV]. Отсталость русистики вполне сопоставима с отсталостью итальянистики или отсталостью испанистики, и это побуждает сомневаться в перспективности генерализирующих объяснений, апеллирующих к характеру «национальной» истории, и искать причины

---

[1] Этот сборник развивает идеи, изложенные в более ранней работе О. Хархордина, вошедшей затем в сборник его статей [Kharkhordin 2005].

[2] Само собой разумеется, что история русских понятий не является удельным владением русских ученых. Немецкие историки и филологи, исследующие русский материал, затрагивали в своих исследованиях и ряд проблем Begriffsgeschichte. Здесь нужно прежде всего отметить работы Ингрид Ширле [Schierle 2001; 2005—2006; 2006; 2007]. Некоторое количество сочинений, вполне вписывающихся в козеллековскую парадигму, можно найти среди многочисленных лексикографических работ Г. Кайперта (ср., например, [Keipert 1998; 2006]). О сборнике статей, посвященных истории русских понятий, который недавно был издан под ред. Петера Тиргена, будет сказано непосредственно ниже.

[3] Дискуссионным, конечно, остается и вопрос о том, сколько именно свободы мысли нужно для благополучного функционирования Begriffsgeschichte. Здесь можно вспомнить, что ряд исходных интуиций этого направления восходят к работам М. Хайдеггера и О. Бруннера, до какой-то степени связанным с установками национал-социализма (см. [Копосов 2006б: 11—14]), эпоха которого едва ли может рассматриваться как расцвет интеллектуальной свободы.

в частных особенностях различных интеллектуальных традиций. В конце концов, и английский вариант Begriffsgeschichte, представленный в работах К. Скиннера [Skinner 1978] и М. Покока [Pocock 1972], отличается своими особенностями, обусловленными иной, чем у Козеллека, интеллектуальной атмосферой (ср. [Копосов 2001: 284—294]). И относительно этих работ может быть поставлен вопрос, до какой степени они являются «Begriffsgeschichte in strengem Sinn».

Об этом строгом смысле П. Тирген пишет по поводу *Истории слов* В. В. Виноградова [Thiergen 2006: XXI] и, вполне естественно, находит, что исследования Виноградова не могут быть историей понятий «в строгом смысле». С моей точки зрения, проблема состоит в том, в какой мере этот строгий смысл оправдан, в какой мере он соответствует строго очерченной области знаний, а в какой мере оказывается данью специфическим интересам и идиосинкратическим построениям Козеллека (постановка подобного вопроса никак не умаляет выдающихся достижений главного теоретика истории понятий). Для Козеллека, как уже говорилось, главным интересом была история, и в силу этого понятия, на которых сосредоточивалось его внимание, были социально-политическими понятиями. Принципиальной ценностью обладало для Козеллека все то, что так или иначе относилось к изменениям в конструкции темпоральности, прежде всего отличительные черты времени в Новом времени (Neuzeit). Сюда как раз и относятся такие понятия, как история, время, Новое время, прогресс, эпоха, цивилизация и т. п.

Можно ли, однако, утверждать, что вне понятий этого круга существенных предметов для изучения в плане Begriffsgeschichte не существует? Думается, такие ограничения были бы не только контрпродуктивными, но и противоречащими внутренней конструкции данной области. Концептуализирование истории в различные эпохи апеллировало отнюдь не только к темпоральности как таковой, но к понятиям, имманентной темпоральностью не обладающим. До Нового времени история двигалась к Страшному Суду, так что ее темпоральность могла поглощаться эсхатологичностью (см. [Koselleck 2004: 232]). Это означает, что для человека поздней античности, или Средних веков, или — ограничиваясь неэлитарной частью населения — раннего Нового времени спасение было никак не менее важной категорией, чем время, так что понятие истории соприкасалось с такими «неисторическими» понятиями, как спасение, грех, покаяние, страх, смирение и т. п. Провести содержательную границу между по-

нятиями, определявшими культурное сознание многих поколений, и понятиями, на которых покоилось историческое сознание, не кажется возможным: история — это часть культуры, и культура — это часть истории.

Можно, конечно, возразить, что такой подход абсолютизирует культуру, которая представляет собой еще более расплывчатую категорию, чем история, которую абсолютизирует Козеллек. Однако в данном случае терминологические дискуссии сводятся к перебору слов и вряд ли приводят к прояснению смысла. Мы можем, не вдаваясь в возникающие апории, определить культуру как совокупность наследуемых (т. е. мемориализируемых) дискурсивных, социальных, религиозных, эстетических и познавательных практик, изменяющихся (т. е. приобретающих историческую проекцию) в процессе наследования. История и есть выстраиваемый сознанием ряд таких изменений, то динамическое бытие, в котором эти практики осуществляются. Эти образующие порочный круг определения достаточны для того, чтобы уяснить, чем мы занимаемся, и, в частности, расширить область истории понятий от понятий «исторических» к понятиям «культурным». Последняя категория, очевидным образом, внутренне тавтологична, поскольку невозможно помыслить существование «вне-культурных» понятий. Можно было бы даже сказать, что история понятий — это история культуры, рассматриваемая как динамическая вербальная деятельность и раскрываемая через историю слов (языка), артикулирующих понятийную сферу (ср. [Thiergen 2006: XXVI—XXVII]).

Такой подход к истории понятий оказывается несомненно шагом в сторону от «Begriffsgeschichte in strengem Sinn» в представлении П. Тиргена, однако он кажется более гибким, открывающим перспективы для большего разнообразия исследований и, надо надеяться, более плодотворным. Вместе с тем он, следует думать, более приспособлен к русистике, поскольку в русской дискурсивной истории — еще в большей степени, чем в дискурсивной истории многих европейских языков — социально-историческая сфера крайне нечетко отделена от сферы христианско-религиозной, с одной стороны, и народно-магической — с другой. При таком подходе (к его преимуществам мы еще вернемся ниже) русская история понятий оказывается наделенной достаточно богатой (пред)историей. Я имею в виду прежде всего работы В. В. Виноградова по истории слов. Стоит напомнить, что Виноградов отнюдь не был провинциальным советским языковедом. В 1920—1930-е годы он был в целом

в курсе развития европейской гуманитарной мысли, в частности через работы упоминавшегося выше Г. Г. Шпета, и скорее отдавал себе отчет в значении истории слов для истории общества (хотя его больше интересовали собственно лингвистические и стилистические аспекты лексикологии), ср. его наблюдения над историей слов *декадент*, *декадентство*, *интеллигенция*, *кисейная барышня*, *отщепенец* и т. д. [Виноградов 1994: 135—137, 227—229, 243—245, 428—430][4]. Эта линия исследований была продолжена до известной степени Ю. С. Сорокиным (см. [Сорокин 1965]) и в особенности в некоторых работах А. А. Алексеева, в полной мере заинтересованного проблемой соотношения лексических и социальных изменений (см. [Алексеев 1978]).

Сдвиг в сторону истории культуры приносит в исследованиях по истории русских понятий и другие дивиденды. Козеллек, сосредоточиваясь на истории «исторических» понятий, рассматривает в качестве переломного момента эпоху Просвещения. Оговорив зависимость постановки поворотного пункта (и членения истории на эпохи) от того, какие параметры берутся в качестве значимых, Козеллек объясняет, что̀ именно в истории было перевернуто Просвещением. Новое время начинается с Просвещения, потому что Просвещение осознает себя как «знаменосец нового времени» (neue Zeit — [Koselleck 2002: 160]). С этого времени «время не остается только формой, в которой совершаются все истории, но оно само приобретает историческое качество. Вследствие этого история более не происходит во времени, но скорее посредством времени. Время метафорически динамизируется в самостоятельную историческую силу» [Ibid.: 165]. Будущее из воспроизведения уже бывшего превращается в область нового и неведомого, и это меняет основы исторического сознания и саму конструкцию истории. Великая французская революция как откровение совершенно нового и непредвиденного была одним из основных импульсов этого изменения и вместе с тем его символическим отправным пунктом.

Однако российское Просвещение — это совсем особенное Просвещение, не похожее на Просвещение французское или немецкое. Французское или немецкое Просвещение было, по мысли Канта (в его заметках «Was ist Aufklärung?» — см. [Foucault 1984: 32—50]),

---

[4] Теоретические формулировки Виноградова, появляющиеся в работах 1940—1960-х годов, приспособлены к советскому изводу марксизма и поэтому малосодержательны, ср. [Виноградов 1977: 75—76].

становлением индивидуальной ответственности, которая позволяет просвещенному человеку разделить сферы подчинения и свободной мысли. В этом плане Просвещение было освобождением от государства как главного агента исторического порядка и социальной дисциплины. Русское Просвещение XVIII в. было куда теснее связано с государством, оно вводилось государством (по крайней мере при Екатерине Великой) и контролировалось им, так что, вообще говоря, оно может именоваться государственным просвещением (см. [Живов 1996: 422—427]). Государственный контроль включал в себя в качестве важнейших моментов контроль над историей и контроль над будущим. Поэтому в русском Просвещении реконцептуализации времени и реконцептуализации истории не происходило или, вернее, концепт Нового времени строился не из элементов собственного Просвещения, а усваивался от французов и немцев в качестве готового продукта. Поэтому для русской истории понятий Просвещение никак не может служить поворотным пунктом.

Где именно у русских располагается основной переломный момент, достаточно очевидно. Новая жизнь, а отсюда и новая мысль, и новые слова появляются в Петровскую эпоху. Не похоже, однако, что вместе с ними приходит и радикально новое понимание истории[5], так что в качестве козеллековского перевала эти десятилетия, видимо, не годятся. Перевал с наглядностью обнаруживается, когда мы занимаемся концептами культуры, а не концептами истории. В сфере концептов культуры в эпоху Петра идет бурное освоение новых концептуальных парадигм. Оно, как неоднократно отмечалось, начинается еще до Петра, но именно в его царствование характеризуется наибольшей интенсивностью и, стоит добавить, принуждением. Как определить эти новые парадигмы в их совокупности, скорее не ясно. Они несомненно представляют собой элементы европоцентрического процесса модернизации, как бы ни определять этот сомнительный в своих универсалистских претензиях процесс (ср. [Dixon 1999: 1—24]). Им, по крайней мере выборочно, свойственна рационализация и секуляризация, хотя было бы неоправданным преувели-

---

[5] Какие-то перемены в концептуализации истории в конце XVII — начале XVIII в. имеют место. Именно в это время русские перестают составлять летописи и начинают писать истории (первой историей можно считать, видимо, *Скифскую историю* Андрея Лызлова 1692 г. [Лызлов 1990]; в петровское время появляется несколько историй, похожих на западноевропейские образцы). История строится на каузальной связи описываемых событий, тогда как летописанию такие связи не нужны. Это, однако, не та глубинная ревизия темпоральности, которую постулирует Козеллек.

чивать значение этих параметров для петровской политики в целом (ср. [Лавров 2000]).

Появление новых реалий и новых понятий создает повышенный спрос на новые слова. Частично он удовлетворяется за счет заимствований, жадное освоение которых нередко рассматривается как основной лингвистический процесс эпохи петровских преобразований. Работы, посвященные петровским заимствованиям, многочисленны (см. [Christiani 1906; Смирнов 1910; Биржакова и др. 1972]). Как показал Ф. Оттен, многие из петровских заимствований появляются еще в последнее десятилетие XVII в., тем самым опережая основные реформы [Otten 1985]. Некоторые исследователи видят в освоении заимствованных слов прямой результат культурной революции, принесшей новые вещи и новые концепты [Cracraft 2004]; столь однозначная трактовка, однако, несостоятельна без существенных оговорок, учитывающих среди прочего, что новые слова могли быть переименованиями, т. е. новыми означающими для старых понятий (ср. [Живов 1996: 146—150; Zhivov 2005]).

В любом случае заимствования не решают понятийных проблем, которые ставит перед обществом модернизация: заимствования могут служить вспомогательным материалом, но не могут организовать новую дискурсивную практику. Эта невозможность обусловлена тем, что ни общественные и религиозные институты, ни модели бытового поведения и ритуалы каждодневной жизни никогда не меняются радикально: какой бы пандемической ни была культурная революция, повседневное поведение и привязанные к нему дискурсивные практики сохраняют хотя и не тождество, но преемственность. Постепенность дискурсивных изменений сочетается с постепенностью социальных перемен: в петровское царствование новые дискурсивные практики осваиваются сначала небольшой элитой и лишь весьма постепенно распространяются на другие секторы общества (этот процесс, надо думать, не завершается и до революции 1917 г., когда он — в силу исчезновения старой элиты — перестает быть актуальным). Это означает, среди прочего, что новые дискурсивные практики не занимают монопольного положения. Птенец гнезда Петрова, изъясняющийся на новомодном жаргоне, вынужден переходить на более общепонятный идиом при общении с представителями старшего поколения или членами других социальных групп. Его языковые повадки в высокой степени маркированы, и лишь через несколько поколений они оказываются вполне приемлемы хотя бы внутри дворянского общества.

Если петровские тексты наводнены заимствованиями, то позднее они по большей части уходят из языка. Отказ от заимствований был в основном обусловлен сменой языковых установок, ориентацией на французские и немецкие лингвостилистические пурстические модели (ср. [Живов 1996: 171—183]). Однако можно допустить, что в этом «очищении» языка играли роль и прагматические факторы: неосвоенные заимствования были плохим коммуникативным средством. Оба эти пурифицирующих фактора никак не воздействовали на другое отражение культурной революции в исторической семантике; имею в виду семантические кальки. Семантические сдвиги, как правило, не регулировались лингвостилистическими теориями и вместе с тем они не были таким препятствием для понимания, как незнакомые заимствования. Хотя смысл, возникавший в результате семантического сдвига, был новым, он был лишь отчасти новым, соотнесенным со старым по определенным семантическим схемам, так или иначе известным носителям языка. Конечно, и на этой почве могли возникать коммуникативные конфликты, и они порою обыгрываются в сатирической литературе XVIII в. [6], однако это было маргинальным явлением, так что семантические сдвиги имели массовый характер, проходили относительно незаметно и в результате отложились в языке. Семантические сдвиги представляют собой не только феномены истории слов, но и феномены истории понятий, поскольку слова с новоприобретенными значениями составляют новую понятийную парадигму и оказываются основой для модернизационных дискурсивных практик. В ряде случаев процесс семантического калькирования иноязычных слов наглядно отразился уже в Петровскую эпоху во внутритекстовых глоссах. Внутритекстовые глоссы, т. е. русский эквивалент для неосвоенного заимствования, в текстах периода преобразований чрезвычайно многочисленны. Они устраняют коммуникативный конфликт (поскольку объясняют неизвестное слово), позволяют заимствованию выполнить его семиоти-

[6] Так, в комедии Городчанинова «Митрофанушка в отставке» имеется следующая сцена: «Заслуженов. Так это невеста будет не по вашему вкусу. Домоседова. И! мой отец. Какой в ней вкус. Вить она не баранина. Заслуженов (удерживает смех). Митрофанушка. Эк ты, матушка, бякнула. Разве о баранине речь зашла» [Городчанинов 1800: 87]. Непонимание возникает здесь в результате столкновения прямого значения слова *вкус* и значения, обусловленного семантическим сдвигом и возникающим в результате калькирования франц. *goût*. Тем не менее метафорический *вкус* реализовал вполне обычную метафорическую схему, и непонимание возникало здесь при показном идиотизме комедийного персонажа.

ческую функцию символа новой «европейской» культуры и вместе с тем обладают дидактическим заданием: они обучают просвещающегося читателя новым «просвещенным» словам. Именно так следует объяснять примеры, типа встречающихся у Феофана Прокоповича в «Правде воли монаршей»: *резоны или доводы, экземпли или примѣры* и т. д. [ПСЗ VII: № 4870, 606, 607, 634]. Такие глоссы оказываются специфической чертой той секулярной литературы, которую культивировал Петр (ср. [Василевская 1967; Биржакова и др. 1972: 63]; ср. еще многочисленные примеры подобных глосс в словаре заимствований — под рубрикой «глоссы» — в последнем из указанных исследований: [Там же: 101—170]).

В основном глоссы являются точными семантическими эквивалентами глоссируемых заимствований: заимствование и глосса воплощают столкновение двух дискурсов, традиционного и модернизационного, причем — и это особенность русской модернизации — новое может появляться в результате простого переименования старого. Однако в отдельных случаях глоссируемое заимствование подчеркивает в глоссирующем слове то значение (тот семантический компонент), который ранее в нем был второстепенным или не выделявшимся отчетливо и в результате соотносит старое слово с новым понятием, ср., например, глоссы в «Генеральном Регламенте или Уставе» 1720 г. [ПСЗ VI: № 3534, 141—160]: *дирекцию (или управление), генеральные формуляры (образцовыя письма), акциденции или доходы* и т. д. *Управление* — это многозначное слово; его соотнесение с новым словом *дирекция* выделяет в нем один компонент, соответствующий бюрократизации власти в ходе реформ Петра. Точно так же в «Артикуле воинском» 1715 г. мы находим *сатисфакцию* или *удоволствие* [Российское законодательство, IV: 353]. У *удовольствия* появляется новое значение, соотносящееся с понятием дворянской чести, оскорбления и требуемого при оскорблении возмещения морального ущерба.

Русская модернизация приводит к появлению секулярной культуры, и в русских условиях эта инновация оказывается куда более радикальной, чем секуляризация культуры на Западе в раннее Новое время[7]. На Западе элитарная секулярная культура су-

[7] О секуляризации русской культуры в XVIII в. можно говорить лишь с существенными оговорками по ряду причин. Во-первых, для большей части населения, да, видимо, и для большей части дворянства, религиозная культура, хотя бы и в своих «суеверных» формах, остается доминирующей. Ни Ломоносову, ни Сумарокову не удается даже сколько-нибудь приблизиться к читательскому успеху *Четий Миней* Димитрия

ществовала и в Средние века, выражаясь в целом ряде явлений, не знакомых московскому культурному обиходу, например, в системе куртуазных отношений, рыцарстве и рыцарском романе, ученой юриспруденции, обращающейся к античному наследию и т. д. Конечно, и в западном средневековье объем этой секулярной культуры относительно не велик и ее статус несравним с культурой религиозной. Тем не менее секулярная культура существует, и секуляризация Нового времени может расширять уже обжитую территорию. У русских такой территории нет, и весь набор понятий, нужных для секулярной культуры, им приходится создавать на пустом месте. Было бы, видимо, поспешным утверждать, что русские не ведали, что такое любовь, и совокуплялись, как животные, не испытывая никаких высоких чувств. Вряд ли можно полагать, что они были не в состоянии передать эти чувства словами, поскольку кое-какой вербальный инструментарий содержался в фольклоре. Однако в книжной культуре, целиком религиозной, в этой области не было ни слов, ни понятий. Вернее, такие слова имелись, но они принадлежали семантическому полю греховного и предосудительного (как, например, существительные *любострастие* и *похоть*, глагол *распалятися* и т. д.), так что их коннотации содержали трудноустранимые элементы религиозной оценки[8]. Построить набор понятий, в которых такие коннотации оказывались бы затушеванными, было отнюдь не простой задачей, ее решение растянулось (если говорить только о языке элиты) вплоть до середины XIX в.

В сфере романических отношений этот процесс осуществляется в значительной степени за счет семантических калек и может быть охарактеризован как секуляризация славянизмов (см. [Живов 1996: 497—509]). Именно в результате этого процесса *страсть*, *страстный*, *обаяние*, *обаятельный*, *соблазнительный*, в книжном языке допетровского времени обозначавшие разные аспекты дьявольско-

Ростовского. Во-вторых, элитарная имперская культура также отнюдь не пренебрегает религиозным оправданием установленного Петром государственного порядка (см. [Лавров 2000: 344—346; Zitser 2004: 140—168]). Эти моменты, однако, сейчас можно не рассматривать.

[8] Попытки игнорировать эти коннотации делались и молодым Тредиаковским, и молодым Ломоносовым, употреблявшими *похоть* в качестве позитивного обозначения любовного влечения (см. [Живов 1996: 170]). Однако этот юношеский эпатаж долговременных последствий не имел, и радостной *похоти* в русском языке не появилось.

го действия, превращаются в наименования позитивных любовных качеств и переживаний; эта трансформация осуществляется под влиянием их французских эквивалентов *passion*, *passioné*, *charme*, *charmant*, *seduisant* (см. [Виноградов 1977: 93—94; Хютль-Ворт 1963: 145—146; 1968: 14—15; Лотман 1970: 86—87]). То же самое можно сказать о семантической трансформации таких слов, как *мечта*, *мечтание*, *мечтательный*, *прелесть*, *прелестный* (ср. фр. *rêve* и *charme*). Понятийная секуляризация обнаруживается и в других семантических сферах, ср. хотя бы изменения в титуле монарха: *царь*, благодаря бесчисленным библейским и литургическим употреблениям ассоциирующийся в первую очередь с Царем Небесным, заменяется на *императора*, никаких религиозных ассоциаций в русском языке не имеющим.

Вместе с тем в XVIII в. интенсифицируется взаимодействие церковнославянских и просторечных лексических элементов, важность которого для формирования словаря русского языка и развития его понятийной системы имеет принципиальное значение (ср. об этом уже в работе В. В. Виноградова 1927 г. [Виноградов 1977: 27—34]). Одним из факторов этой интенсификации было исчезновение границ между отдельными регистрами письменного языка, в результате чего книжная лексика и коллоквиализмы оказывались перемешанными в одной корзинке. Одним из существенных процессов в лексике русского языка XVIII в. было появление в письменных текстах целого ряда слов, которые несомненно существовали ранее, но избегали письменной фиксации (см. в настоящем сборнике о таких словах, как *греховодник*, *заспать*, *приспать*). Это означало, что и «простонародные» понятия, соединявшиеся с неизвестными традиционному книжному языку словами, выходили на поверхность, занимали место в культурном сознании и вступали во взаимодействие с понятиями элитарной культуры.

Естественно, характер семантических сдвигов мог быть достаточно сложным, никак не сводящимся к семантическому калькированию или отталкиванию от «простонародных» значений. Общие схемы могут в таких случаях не работать, так что индивидуальные случаи семантического развития требуют отдельных, часто обобщающих обширный материал исследований. Укажу здесь, например, на работы, посвященные понятиям *народ*, *народный*, *народность* ([Schierle 2005—2006: 75—85; Бадалян 2006; Ebbinghaus 2006]; ср. еще [Виноградов 1994: 936—937]). В многозначном в средневековой письменности слове *народ* (см. [Срезневский II: 320—321])

в XVIII в. в качестве особого значения обособляется 'простой народ, чернь', ранее этот семантический элемент требовал описательного обозначения (*простой народ*, *черный народ*) (см. [СРЯ XVIII в., XIV: 17—18]; народ может употребляться как в соответствии с лат. populus, так и с лат. plebs). В Словаре Академии Российской это значение еще не фиксируется, здесь в статье *народ* дается описательное выражение *простой народ* в значении 'чернь, простолюдины' [САР[1] V: стб. 43; САР[2] III: стб. 1175—1176]. В Словаре церковнославянского и русского языка 1847 г. это значение появляется: 'Жители страны или государства, принадлежащие к низшим сословиям' [СЦРЯ II: 399][9]. Эта новая многозначность развивается, можно полагать, как семантическое калькирование многозначности фр. *peuple* (ср.: Trésor, s.v. peuple). Этим, однако, семантическое развитие в данной лексической группе отнюдь не исчерпывается. Если существительное *народ* воспроизводит многозначность фр. *peuple*, то прилагательное *народный* соединяет в себе, как отмечал уже П. А. Вяземский (Дамский журнал, 1824, № 8, с. 76—77), значения фр. *populaire* и *nationale*. Отсюда идет спектр значений, разный у разных авторов, новообразования (с 1819 г.) народность, которое может трактоваться и употребляться отдельными авторами как эквивалент фр. *nationalité*, и как эквивалент нем. *Nationalität*, и даже как эквивалент польск. narodowość [Остафьевский архив I: 357]. В составе знаменитой уваровской триады *Православие*, *Самодержавие*, *Народность народность* выступает, по проницательному замечанию Б. А. Успенского, как русский ответ на фр. fraternité в не менее знаменитой французской триаде *liberté*, *égalité*, *fraternité* (как обозначение органического единства нации) (см. [Успенский 1999: 16]). В развитии понятийной структуры прилагательного *народный* надо учесть также такие советские новообразования, как *народный заседатель*, *народный суд*, *народный комиссар* (*нарком*) и т. д., в которых *народный* обозначает 'относящийся к институтам «народной» власти' в оппозиции к институтам старого режима. Эта дискурсивная практика указывает в

[9] Впрочем, в XVIII в. такие употребления единичны, так что не удивительно, что словари их не фиксируют. С начала XIX в., в особенности в контексте обсуждения проблем национальной специфичности, *народ* в данном значении появляется чаще, ср., например, у Ф. В. Ростопчина в письме П. Д. Цицианову от 10 января 1806: «Нет нужды писать тебе об унынии, так сказать, всей России. Неудача, измена Немцов, неизвестность о прошедшем, сомнение о будущем, а еще более рекруты, дурной год и пагубная зима, все преисполнило и дворянство и народ явною печалью» [Девятнадцатый век II: 106].

свой черед на то, что советский режим с самого начала строит свою легитимность на понятийной паре «народ — власть», а не на паре «общество — государство» (как это делают либеральные режимы Европы Нового времени).

В результате многочисленных и разнонаправленных семантических сдвигов, семантического калькирования и последующей семантической перегруппировки постепенно возникает русский вариант того «метафизического языка», на отсутствие которого у русских жаловался Пушкин в 1824—1825 гг. [Пушкин XI: 21, 34; XIII: 187]. В. В. Виноградов в свое время писал о смешении в XVIII в. «церковнославянской морфологии с французской семантикой» [Виноградов 1977: 33]. Во второй половине XIX в. вызванная подобными процессами перестройка понятийной системы русского языка в основном завершается, так что появляется возможность говорить о периоде стабильности, хотя и весьма недолгом. Понятийные структуры, наблюдаемые в этот период, представляют собой сложный синтез церковнославянского языкового наследия, модернизационных процессов XVIII — начала XIX вв., в ходе которых осваивались понятия новой «европейской» культуры, «простонародного» употребления, игравшего роль своего рода призмы, в которой преломлялись усваиваемые из западной культуры понятия. Эта сложная фактура, определяющая богатство образованного русского языка, остается в значительной степени не изученной. Как было сказано выше, первые опыты этого изучения, появившиеся в последние годы, оказались весьма плодотворны. К этим первым опытам примыкает и настоящая книга.

В книгу входит ряд очерков, описывающих историю понятий разных типов, соотносящихся с разными аспектами истории культуры. Она начинается с очерка, посвященного излюбленному понятию Begriffsgeschichte, понятию времени, однако речь в этой работе идет не о перцепции темпоральности и концептуализации истории, как у Козеллека, а об измерении времени и контроле над ним; установление этого контроля ведет к ценностному переосмыслению неконтролируемого времени; в этой связи рассматривается история понятий *досуга* и *праздности* в русской культуре; в истории этих слов характерное для XVIII в. семантическое калькирование сочетается с переработкой семантики, унаследованной от предшествующих эпох, в случае *праздности* прежде всего с семантикой религиозной.

Следующий очерк посвящен истории понятий, непосредственно связанных с социальной историей, а именно понятиям *служба*,

промысел и *работа*. В их истории в Новое время семантическое калькирование не играет сколько-нибудь существенной роли, зато изменения в социальной структуре общества и связанные с ними сдвиги в системах ценностей играют первостепенную роль. Существенно, что и в этом случае — по крайней мере в отношении понятий *службы* и *работы* — религиозная предыстория соответствующих церковнославянских слов оказывает существенное и не поддающееся тривиализирующим схемам влияние на историю данных слов.

Существенную роль в формировании новой европеизированной культуры играет становление представлений о гражданском (секулярном) долге; этот процесс отразился в истории слов *долг*, *должность*, *долженство*. Взаимодействие культурных пластов прошлого с новыми дискурсивными задачами видно в данном случае особенно наглядно, поскольку новое секулярное долженствование вырастает на пересечении унаследованных дискурсивных практик, в одной из которых, религиозной, долг был долгом перед Богом или естеством («остави нам долги наши» в Молитве Господней), а в другой, деловой, *долг* имел прямое финансовое значение. И в этом случае определенную роль играло влияние иноязычных практик, хотя зависимость от средневекового узуса (книжного и некнижного) продолжает просматриваться и в позднейших семантических напластованиях. Эволюция этой сложной сематической системы со сложной античной и новоевропейской предысторией позволяет по-новому взглянуть на теоретическую проблему кристаллизации нового значения из контекстуальных значений, реализуемых в устойчивых традиционных словосочетаниях.

Две следующие работы посвящены истории ментальных концептов, становление которых существенно для формирования модернизированной культуры. В одной из работ исследуется один из важнейших историко-культурных процессов концептуализации характерологических свойств человека, выработки понятийного аппарата для описания душевных свойств человека. В этой перспективе разбирается развитие семантического поля *смелости*, *храбрости*, *отваги* и т. д. В истории этих понятий существенную роль играют процессы, сопровождающие становление современного государства, прежде всего изменение военной тактики, характера армии и военной службы и связанных с этим социальных практик; в этой связи по-новому видятся достоинства и недостатки военного, и это видение находит отражение в развитии необходимых для его выражения понятий.

В другой работе речь идет о *сложности* как ментальном концепте, содержащем оценку интеллектуального или эстетического предмета (теории, текста, картины, музыкального произведения и т. д.); *сложность* может при этом оцениваться как позитивная характеристика или — в отталкивании от такой оценки — как характеристика негативная. В любом случае трудность для восприятия превращается в аксиологический параметр. Этот процесс находит аналоги в других европейских языках (так что семантическое калькирование можно рассматривать как один из действующих факторов), хотя, типичным образом, в России он имеет место с определенным запозданием.

Еще две работы, вошедшие в книгу, имеют дело с народными нравственно-религиозными представлениями (представлениями о грехе) и с тем, как эти представления сосуществуют с секуляризованным дискурсом XVIII в. История понятий приносит в данном случае картину быта и нравов русского общества, которая не раскрывается с той же ясностью из других источников. В одной из работ речь идет о детоубийстве и связанных с ним понятиях *заспать* (*приспать*) *младенца*. История семантических изменений в группе слов, обозначающих преднамеренное или непреднамеренное умерщвление младенцев, позволяет сделать выводы о характере соответствующей социальной практики в средневековой Руси и в России Нового времени. В другой работе изучается слово и понятие *греховодник*, специфическое для восточнославянских языков, демонстрирующее существование у русского православного населения нравственных представлений, отличных от внушаемых церковной традицией, а в своей истории показывающее, как вступают в конфликт и взаимодействуют церковная культура и народная религиозность.

Разнообразие содержащихся в настоящей книге очерков позволяет затронуть широкий спектр проблем, встающих в историко-семантических исследованиях, имеющих дело с важными для развития культуры понятиями. Семантические изменения в этой сфере — это изменения в вербальной структуре памяти общества, его самосознания и самоконструирования. Они не только отражают динамику культуры, но и составляют фактуру этой динамики. Семантические изменения обусловливают напряжения, существующие в этой фактуре и создаваемые столкновением старого и нового, высокого и низкого, книжного и бытового, публичного и приватного. Анализируя разные понятийные области, мы изучаем разные типы

столкновения. Мы пока располагаем лишь весьма ограниченным материалом для построения типологии историко-культурных процессов этого рода. Однако сама постановка данных проблем закладывает основания для дальнейших работ в области исторической семантики. Надеемся, что предлагаемая вниманию читателей книга послужит этой цели.

Литература

Алексеев 1978 — *А. А. Алексеев.* Семантическое «снижение» как отражение социальной структуры в русском языке XVIII века // Russian Linguistics. 4. 1978. № 1. С. 3—12.

Бадалян 2006 — *Д. А. Бадалян.* Понятие «народность» в русской культуре XIX века // Исторические понятия и политические идеи в России XVI—XX века. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге: Алетейа, 2006. С. 108—122 [Сер. «Источник. Историк. История». Вып. 5].

Биржакова и др. 1972 — *Е. Э. Биржакова, Л. А. Войнова, Л. Л. Кутина.* Очерки по исторической лексикологии русского языка XVIII века. Языковые контакты и заимствования. Л.: Наука, 1972.

Василевская 1967 — *И. Василевская.* К методологии изучения заимствований (Русская лексикографическая практика XVIII в.) // ИАН СЛЯ. Т. XXVI. 1967. № 2. С. 165—171.

Виноградов 1977 — *В. В. Виноградов.* Лексикология и лексикография. Избранные труды. М.: Наука, 1977.

Виноградов 1994 — *В. В. Виноградов.* История слов. М.: Толк, 1994.

Городчанинов 1800 — [*Г. Н. Городчанинов.*] Митрофанушка в отставке, комедия в пяти действиях. Российское сочинение Г. Г. М., 1800.

Девятнадцатый век I—II — Девятнадцатый век. Сб. I—II. Изд. П. И. Бартеневым. М., 1872.

Живов 1996 — *В. М. Живов.* Язык и культура в России XVIII века. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

Козеллек 2006 — *Р. Козеллек.* Социальная история и история понятий / Пер. с нем. Ю. И. Басилова // Исторические понятия и политические идеи в России XVI—XX века. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге: Алетейа, 2006. С. 33—53 [Сер. «Источник. Историк. История». Вып. 5].

Копосов 2001 — *Н. Е. Копосов.* Как думают историки. М.: Новое литературное обозрение, 2001.

Копосов 2006а — *Н. Е. Копосов* (изд.). Исторические понятия и политические идеи в России XVI—XX века. СПб.: Изд-во Европейского

ун-та в Санкт-Петербурге: Алетейа, 2006. С. 33—53 [Сер. «Источник. Историк. История». Вып. 5].

Копосов 2006б — *Копосов Н. Е.* История понятий вчера и сегодня // Исторические понятия и политические идеи в России XVI—XX века. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге: Алетейа, 2006. С. 9—32 [Сер. «Источник. Историк. История». Вып. 5].

Лавров 2000 — *А. С. Лавров.* Колдовство и религия в России. 1700—1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000.

Лотман 1970 — *Ю. М. Лотман.* О соотношении поэтической лексики русского романтизма и церковно-славянской традиции // Тезисы докл. IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. 17—24 августа 1970 г. Тарту, 1970. С. 85—87.

Лызлов 1990 — *А. Лызлов.* Скифская история / Подгот. текста, коммент. и аннотир. список имен А. П. Богданова. М.: Наука, 1990.

Марасинова 2004а — *Е. Н. Марасинова.* Русский XVIII век. Текст и реальность. (Вместо предисловия) // Canadian American Slavic Studies. 38. 2004. № 1—2. С. 1—10.

Марасинова 2004б — *Е. Н. Марасинова.* «Раб», «подданный», «сын отечества» (К проблеме взаимоотношений личности и власти в России XVIII века) // Canadian American Slavic Studies. 38. 2004. № 1—2. С. 83—104.

Остафьевский архив I—III — Остафьевский архив князей Вяземских. Изд. графа С. Д. Шереметьева. СПб., 1899—1901.

ПСЗ I—XLV — Полное собрание законов Российской империи. (Собрание 1-е). Т. 1—45. СПб., 1830.

Пушкин I—XVI — *А. С. Пушкин.* Полное собрание сочинений. Т. I—XVI. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937—1949.

Российское законодательство I—IX — Российское законодательство X—XX веков: В 9 т. Т. I—IX. М.: Юридическая литература, 1984—1993.

САР[1] I—VI — Словарь Академии Российской. Ч. I—VI. СПб., 1789—1794.

САР[2] I—VI — Словарь Академии Российской, по азбучному порядку расположенный. Ч. I—VI. СПб., 1806—1822.

Смирнов 1910 — *Н. Смирнов.* Западное влияние на русский язык в петровскую эпоху. СПб., 1910 [Сборник ОРЯС. Т. XXXVIII. № 2].

Сорокин 1965 — *Ю. С. Сорокин.* Развитие словарного состава русского литературного языка, 30—90-е годы XIX века. М.; Л.: Наука, 1965.

Срезневский I—III — И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I—III. СПб., 1893—1912.

СРЯ XVIII в., I—XVI — Словарь русского языка XVIII века. Вып. I—XVI. СПб.: Наука, 1984—2006 (продолжающееся издание).

СЦРЯ I—IV — Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Имп. Академии наук. Т. I—IV. СПб., 1847.

Успенский 1999 — *Б. А. Успенский.* Русская интеллигенция как специфический феномен русской культуры // Россия / Russia. Вып. 2[10]. 1999. С. 7—19.

Хархордин 2002 — *О. Хархордин* (ред.). Понятие государства в четырех языках. М.: Летний сад, 2002.

Хютль-Ворт 1963 — *Г. Хютль-Ворт.* Проблемы межславянских и славянско-неславянских лексических отношений // American Contribution to the Fifth International Congress of Slavists. Sofia, 1963. The Hague, 1963. P. 133—152.

Хютль-Ворт 1968 — *Г. Хютль-Ворт.* Роль церковнославянского языка в развитии русского литературного языка. К историческому анализу и классификации славянизмов // American Contribution to the Sixth International Congress of Slavists. Prague, 1968, August 7—13. The Hague, 1968. Preprint.

Шпет 1927 — *Г. Г. Шпет.* Внутренняя форма слова. (Этюды и вариации на темы Гумбольта). М.: ГАХН, 1927.

Brunner 1972—1993 — *O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck R.* (Hrsg.). Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. I—VIII. Stuttgart: E. Klett, J. G. Cotta, 1972—1993.

Christiani 1906 — *W. Christiani.* Über das Eindringen von Fremdwörtern in die russische Schriftsprache des 17. und 18. Jahrhunderts. Berlin, 1906.

Cracraft 2004 — *J. Cracraft.* The Petrine Revolution in Russian Culture. Cambridge (Mass.); London: The Belknap Press: Harvard University Press, 2004.

Dixon 1999 — *S. Dixon.* The Modernisation of Russia 1676—1825. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.

Ebbinghaus 2006 — *A. Ebbinghaus.* «National» (*narodnyi*) und «nationale Eigenart» (*narodnost'*) in der russischen Literaturkritik des 1820er Jahre // Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat / Hrsg. von P. Thiergen unter Mitarbeit von M. Munk. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2006. S. 51—79 [Bausteine zur Slavischen Philologie und Kultergeschichte. Neue Folge. Reihe A: Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Eisler 1910 — *R. Eisler* Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3te völlig neu bearb. aufl. Bd. I—III. Berlin: E. S. Mittler und sohn, 1910.

Foucault 1984 — *M. Foucault.* What Is Enlightenment? // P. Rabinow (ed.). The Foucault Reader. New York, 1984. P. 32—50.

Keipert 1998 — *H. Keipert. Kosmopolitizm*: ein brisantes Wort in der russischen Lexikographie des 20. Jahrhunderts. — Sprachnormen und Sprachnormwandel in der russischen Sprache des 20. Jahrhunderts. Festschrift zum 65. Geburtstag von O. Müller. Rostok, 1998 [1999]. S. 167—190.

Keipert 2006 — *H. Keipert.* Glasnost'. Zu den lexikographischen Voraussetzungen für begriffsgeschichtliche Untersuchungen im Russischen // Russische

Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat / Hrsg. von P. Thiergen unter Mitarbeit von M. Munk. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2006. S. 1—21 [Bausteine zur Slavischen Philologie und Kultergeschichte. Neue Folge. Reihe A: Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Kharkhordin 2005 — *O. Kharkhordin.* Main concepts of Russian politics. Lanham, MD: University Press of America, 2005.

Koselleck 2002 — *R. Koselleck.* The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts / Transl. by T. S. Presner and Others. Stanford: Stanford Univ. Press, 2002.

Koselleck 2004 — *R. Koselleck.* Futures Past. On the Semantics of Historical Time / Transl. and with an Introduction by K. Tribe. New York: Columbia Univ. Press, 2004.

Otten 1985 — *F. Otten.* Untersuchungen zu den Fremd- und Lehnwörtern bei Peter dem Grossen. Köln; Wien: Böhlau Verlag, 1985 [Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Pocock 1972 — *J. G. A. Pocock.* Politics, Language and Time. Essays in Political Thought and History. London: Methuen, 1972.

Schierle 2001 — *I. Schierle.* «Sich sowohl in verschiedenen Wissensgebieten als auch in der Landesprache verbessern». Übersetzungen im Zeitalter Katerinas II // *von G. Lehmann-Carli et al.* (Hrsg.). Russische Aufklärungsrezeption im Kontext offizieller Bildungskonzepte (1700—1825). Berlin: Berlin Verlag Arno Spitz GmbH, 2001. S. 627—642.

Schierle 2005—2006 — *I. Schierle.* «Vom Nationalstolze»: Zur russischen Rezeption und Übersetzung der Nationalgeistdebatte im 18. Jahrhundert // Zeitschrift für slavische Philologie. 64. 2005—2006. № 1. S. 63—85.

Schierle 2006 — *I. Schierle.* «Syn otečestva»: Der «wahre Patriot» // Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat / Hrsg. von P. Thiergen unter Mitarbeit von M. Munk. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2006. S. 347—367 [Bausteine zur Slavischen Philologie und Kultergeschichte. Neue Folge. Reihe A: Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Schierle 2007 — *I. Schierle.* 'For the Benefit and Glory of the Fatherland': The Concept of *Otechestvo* // *R. Bartlett, G. Lehmann-Carli* (eds.). Eighteenth-Century Russia: Society, Culture, Economy. Papers from the VII International Conf. of the Study Group on Eighteenth-Century Russia, Wittenberg 2004. Berlin: Lit Verlag, 2007. P. 283—295.

Skinner 1978 — *Q. Skinner* The Foundations of Modern Political Thought. Vol. 1—2. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1978.

Thiergen 2006 — *P. Thiergen.* Begriffsgeschichte: Traditionen, Probleme, Desiderat // Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat / Hrsg. von P. Thiergen unter Mitarbeit von M. Munk. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2006. S. XIII—XXIX [Bausteine zur Slavischen Philologie und Kultergeschichte. Neue Folge. Reihe A: Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Trésor I—XVI — Trésor de la langue française; dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789—1960), publié sous la direction de Paul Imbs. Vol. I—XVI. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1971—1994.

Trier 1931 — *J. Trier* Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes. Heidelberg: C. Winter, 1931.

Zhivov 2005 — *V. Zhivov*. Review of the book: James Cracraft. *The Petrine Revolution in Russian Culture.* Cambridge (Mass.); London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004 // Slavic and East European Journal. Summer 2005. P. 337—338.

Zitser 2004 — *E. A. Zitser* The Transfigured Kingdom: Sacred Parody and Charismatic Authority at the Court of Peter the Great. Ithaca; London: Cornell Univ. Press, 2004.

В. М. ЖИВОВ

ВРЕМЯ И ЕГО СОБСТВЕННИК В РОССИИ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ (XVII—XVIII ВЕКА)

Вводные замечания. Проблемы времени, его восприятия и его репрезентации несомненно относятся к числу центральных историко-культурных тем. Этим вопросам посвящена обширнейшая литература, один обзор которой мог бы заполнить страницы целой книги. Предмет данной работы существенно уже и скромнее. Она посвящена характеру временной калькуляции, тому, как время считали, как разные варианты счета характеризовали разные культурные парадигмы, как они были связаны с апроприацией времени и как изменялись эти параметры при переходе от средневековья к Новому времени. Изменение природы темпоральности — один из кардинальных моментов в становлении Нового времени. Собственно, само наименование этого исторического периода (Новое время, Neuzeit), как отметил Р. Козеллек [Koselleck 2004: 225—226], включает понятие времени — в отличие от наименования других исторических периодов (Средние века, Mittelalter, Античность, Altertum).

Козеллек, исследуя историю ряда понятий, содержащих компонент темпоральности, продемонстрировал, что именно в этот период, в середине или в конце XVIII в., историческое время начинает противополагаться натуральному времени; история наделяется собственной темпоральностью, будущее из повторения прошлого превращается в проект неведомого и тем самым радикально преобразуются горизонты ожидания [Ibid.: 93 сл., 222 сл., 255 сл.]. Вехами в этом процессе Козеллек считает эпоху Просвещения, заменившую ожидание конца света (Страшного Суда) представлением о прогрессе, и Великую французскую революцию, явившую с очевидностью данного неповторимость (непредсказуемость) исторического движения.

Я полагаю, что в становлении темпоральности Нового времени можно указать на еще одну веху, предшествующую тем, о которых говорит Козеллек. Для того чтобы переосмыслить время истории, противопоставив его времени природы, общество должно приписать времени манипулятивность, в целом отсутствовавшую у него в Средние века. Время должно стать временем людей, а не временем Бога. Важнейшим моментом в этой перемене собственности и оказывается характер временной калькуляции. Козеллек пишет о механической калькуляции (Technifizierung) и введении стандартного времени как о механизмах его «денатурализации» [Koselleck 2002: 103—104]. Одновременно с этой денатурализацией имеет место и апроприация времени; денатурализованное время оказывается символическим капиталом, за обладание которым идет борьба между разными историческими агентами. Эта борьба в неменьшей степени определяет фактуру Нового времени, чем техническая революция и реконцептуализация истории.

Описав типологические свойства апроприации времени, можно увидеть специфику российского варианта этого процесса. Рассмотрению этой специфики и связанных с ней явлений (таких как специфика русской модернизации, отношения государства и различных секторов общества и т. д.) посвящена основная часть работы. Этот историко-культурный фон не мог не отразиться на понятийной структуре слов, обозначающих темпоральные отношения: анализ семантических изменений дает возможность увидеть те механизмы культурной динамики, которые лишь весьма расплывчато вырисовываются из исторических свидетельств иного рода. Построение Begriffsgeschichte для семантического поля временных отношений требует, надо думать, монографического исследования. В настоящей работе мы ограничимся двумя этюдами из этой сферы — историей слова *досуг* и *праздность* (*праздное время*). В этой истории переход к культурному сознанию Нового времени и появление соответствующих дискурсивных практик проявляется едва ли не наиболее ярким образом.

Проблема времени и его собственника многократно обсуждалась в истории западноевропейских культур со времени центральных для данной тематики работ Жака Ле Гоффа. Несколько огрубляя, можно сказать, что Ле Гофф строит схему развития, исходя из фундаментального для него противопоставления temps de l'Église et temps du marchand, времени церкви и времени купцов; эти два времени вступают в конфликт еще в Средние века начиная с XIII столетия; в последующей борьбе время купцов одерживает победу, и в результате

этой победы утверждается le temps moderne культуры нового времени [Le Goff 1999: 403—417]; собственником этого модерного времени оказывается меритократическое общество.

Время церкви и время купцов обладают разной фактурой. На место сакрального времени священной истории «купцы и ремесленники ставят более точно измеряемое время, которое может быть использовано для профанных и мирских нужд, время часов. Великим переворотом во временном порядке, осуществленным городской общиной, стало повсеместное появление [городских] часов, поставленных лицом к лицу с церковными звонницами» [Le Goff 1977: 56; 1999: 58][1]. Новое время со своим непременным атрибутом, тикающими часами, отмеривающими минуту за минутой жизни секулярного социума, рождается в рамках средневековой городской культуры. Именно в рамках этой культуры в XIV в. появляются работные часы — Werkglocken, по которым фиксируется начало, середина (обеденный перерыв) и конец рабочего дня. Как показал тот же Ле Гофф, впервые такие часы начинают создавать в городах с текстильной промышленностью; они регламентируют время работы ткачей, их производительность труда и получаемую ими заработную плату [Le Goff 1977: 69—72; 1999: 69—73]. Собственником времени оказывается при этом работодатель, который и сопрягает время и деньги и тем самым распространяет на время парадигму калькуляции, счетности, определяющую для культуры нового времени, для modernity.

Понятно, что это исчисляемое городское (или, как можно сказать, внося телеологический момент, «буржуазное») время лишь постепенно становится доминирующим. В Средние века городское время сосуществует с традиционным аграрным временем (тем самым, которое Козеллек называет натуральным) и с сакральным временем церкви. Считаемое время — это, безусловно, линейное время, и в силу этого оно противопоставлено циклическому времени традиционной аграрной культуры, которое основано на природных циклах времен года и дня и ночи[2]. Экспансия исчисляемого времени представляет собой

---

[1] «À ce temps de ГÉglise, marchands et artisans substituent le temps plus exacte,ent mesuré, utilisable pour les besognes profanes et laïques, le temps des horloges. C'est la grande révolution du mouvement communal dans l'ordre du temps que ces horloges partout dressées face aux clochers des églises».

[2] Ле Гофф, сохраняя пристрастие к бинарным оппозициям, пытается объединить деревенское время (temps rural) и время церкви в некоторое единство, противопоставленное времени купцов (новому счетному времени). Он может даже писать, имея в виду раннее средневековье, о «domination du temps monastico-rural» [Le Goff 1999: 411].

одну из составляющих утверждения счетной парадигмы как основы городской культуры, развивающейся в культуру нового времени. Действительно, городская культура основана на счете, в городе все считают, тогда как в деревне обходятся без счета. В деревне известно, что вот этой бочки огурцов хватает на ползимы, и нет никакой нужды огурцы взвешивать. В городе огурцами торгуют и поэтому их вешают — пудами, килограммами или фунтами. Модернизация — это и есть прогресс счетности. Современная цивилизация считает все, что ни придется: среднюю продолжительность жизни, интеллектуальные способности, продуктивность интеллектуальных усилий, объемы информации и т. д. и т. п. На этой счетности основаны многочисленные институции современного общества, без которых его жизнь трудно представить, такие, например, как пенсионное обеспечение, страхование жизни, планирование семьи, социальные программы и многое другое (ср. [Koselleck 2004: 18]).

Основными элементами счета являются время и деньги. Именно они образуют костяк счетной парадигмы, и именно их счет лежит в основе модернизации и рационализации нового времени. Известная пословица «время — деньги» просто сопрягает два фундаментальных параметра новой культурной парадигмы, поясняя тем самым экзистенциальную глубину бухгалтерского учета. Эта экзистенциальная

Объединяющим моментом оказывается цикличность. Монастырское время членится на относительно равные части, отмеченные церковными службами, — «matines, tierce, sexte, none, vêpres, complies et un office de nuit», — повторяющиеся изо дня в день. «Elles varient suivant les saisons, restent très liées au temps "naturel", lever et couchet du soleil» [Le Goff 1999: 410]. Относительно того, в чем специфика этой связи, Ле Гофф оставляет читателя в недоумении, ведь и механические городские часы первоначально начинали отсчет времени с рассветом, как и утреня, и останавливались или переводились на ночное время на закате, как и вечерня. Элементы цикличности в церковном времени никак не отменяли его линейности, его устремленности к концу света и Второму Пришествию Христову. Цикличность церковного дня и церковного года была цикличностью колеса, вращением которого история двигалась к своему конечному пределу (ср. [Cullmann 1947]). Линейность христианского времени была тем основанием, которое в секуляризованном виде создавало линейность нового времени; «прогресс» Нового времени возник как метаморфоза (хотя бы и безбожная) целеустремленности христианской истории (ср. [Koselleck 2004: 99—103]). Повторяемость в христианской концепции истории возникает не в силу цикличности, а в силу предсказуемости причин и следствий в опытном пространстве греховного земного бытия (греха и воздаяния за него). Именно этот аспект подчеркивает Р. Козеллек, говоря о христианской рецепции представления о historia magistra vitae [Ibid.: 28—31]. Козеллек, впрочем, преувеличивает стабильность и предсказуемость истории в христианских воззрениях, поскольку ни явление антихриста, ни явление тысячелетнего царства никогда не рассматривались как повтор чего бы то ни было — этому история не учила.

глубина обусловливает экспансию новой парадигмы времени в те сферы, которые изначально счетом не занимались. Экспансия связана с конкуренцией. В отличие от сакрального времени церкви, которое принадлежит Богу, и натурального времени аграрного хозяйства, являющего элементом космического порядка и тем самым также принадлежащего Богу, время часов апроприируется собственником измерительного механизма. В силу этого начинается спор о том, кто должен мерить время. Этим спором занята и церковь, раздающая индульгенции и этим способом измеряющая в дукатах и империалах время спасения (см. ниже), и государство, регламентирующее деятельность подданных, и городское общество. Символично, например, что в 1370 г. Карл V, большой любитель всяческих механических устройств, распоряжается, чтобы все городские часы Парижа ставились по часам королевского дворца на l'ile de la Cité [Le Goff 1977: 76; 1999: 76, 416]; как пишет Ле Гофф, «новое время становится таким образом временем государства» [Le Goff 1999: 76]. В этой борьбе время городского общества оказывается в конечном итоге наиболее конкурентоспособным, поскольку оно делает ставку на интериоризацию временной бухгалтерии (об интериоризации [самопринуждении и самоконтроле] как цивилизационном механизме см. [Элиас II: 237—341]). Эта интериоризация представляет собою важнейшую часть той «протестантской» или буржуазной этики, с которой веберианская социология связывает расцвет капитализма.

Время русского средневековья. Такова основная модель. Ясно, что к русской истории она прилагается с большим трудом, и тем не менее и в России наступает новое время, эпоха великой калькуляции, времени и денег, риторики индивидуального успеха и общественного прогресса. Проблема в том, каким образом и откуда что берется. В русской деревне не считали точно так же, как не считали в деревнях средневековой Западной Европы. Более того, счет мог быть запрещенной деятельностью. По наблюдениям Д. К. Зеленина, в некоторых русских деревнях табуировался счет скота. Можно предположить, что считать скот было нельзя, потому что счет оказывался символическим умерщвлением, соприкосновением с потусторонним миром, всегда опасным для жизни. Счет основывается на деперсонализации, на игнорировании, а тем самым и на аннигиляции собственного имени. Сущности, обладающие собственными именами, не подлежат счету, поскольку не образуют множества однородных объектов. Теперь мы считаем скот, но обычно не считаем наших детей, детей мы называем

по именам. Когда счет распространяется на человеческие существа, они становятся частью иного (потустороннего) бытия (как солдаты или заключенные). В личностной и антропоморфной вселенной традиционной культуры счету могла отводиться лишь второстепенная роль.

Казалось бы, в городах дело должно было обстоять иным образом. В Московской Руси были города, и в городах были купцы, и купцы, конечно, считали, однако эти купеческие калькуляции не были частью особой культурной парадигмы, отдельной системы ценностей, которая могла бы конкурировать с ценностными системами других секторов общества. Возможно, особая городская культура могла сложиться в средневековом Новгороде, по крайней мере отчасти сохранявшем ту динамичность торгующего городского общества, которую можно приписать домонгольской Руси (ср. [Франклин, Шепард 2000: 402—420, 465—485]). А. В. Исаченко [Исаченко 1973] когда-то написал провоцирующую статью под названием «Если бы в конце XV века Новгород одержал победу над Москвой» с описанием разнообразных благ европейской цивилизации (культурных и технологических), которые получило бы русское общество в этом неправдоподобном случае. Как бы то ни было, этого не произошло; какой бы ни была новгородская городская культура (явно все же не располагавшая теми институциями, которые выработали городские элиты средневекового Запада), в конце XV в. от нее ничего не осталось. Московия XVI в. развитию городской культуры не благоприятствовала, городское пространство было занято служилым классом, а купцы и ремесленники теснились на задворках.

В средневековой Руси городские часы не строились, и время труда и в городе продолжало регламентироваться натуральным циклом — от восхода до заката и от осени до лета, с включением в этот космический порядок сезонных и церковных праздников. Это не означает, впрочем, что в средневековой Руси не было часов. Более того, часы появляются на русской территории лишь с небольшим запаздыванием по сравнению с Западной Европой. Под 1404 г. Никоновская летопись сообщает: «Того же лѣта часы поставлены на Москвѣ, на великого князя дворѣ, за церковiю Благовѣщенïемъ; а дѣлалъ ихъ Лазарь чернецъ Сербинъ, иже ново пришелъ изъ Сербьскïа земли» [ПСРЛ XI: 190]. Немногим позже башенные часы появляются и в Новгороде. В Четвертой Новгородской летописи под 1436 г. читаем: «Того же лѣта архиепископъ Новгородцкïи Еvфимïи опять сверши святаго Иоанна Златоустаго во дроугïи рядъ и часы над полатою наряди звонящïи» [ПСРЛ IV: 435].

Архиепископ Евфимии вообще отличался любовью к строительству и архитектурным красотам, так что строил много и плохо, поэтому и церковь Иоанна Златоуста ему пришлось сооружать «в другий ряд»; первую он построил за год до этого, и она обвалилась[3].

В XV в. башенные часы оставались большой редкостью (в конце века появились еще часы в Пскове), однако в XVI в. число башен с бьющими часами уже приближается к десятку. Часы устанавливают в Хутынском монастыре, и в Соловецком монастыре, и в Тихвинском монастыре, в царских дворцах. В московском Кремле к концу XVI в. часы украшают целых три башни: Фроловскую (Спасские ворота), Троицкую и Тайницкую [Пипуныров, Чернягин 1977]. Конечно, по европейским масштабам это довольно скромно, но существенно даже не количество, а функция.

В средневековой Западной Европе башенные часы играют несколько ролей. Они стоят и на городской площади, и в королевском дворце, и в монастырях, но их основное, исходное назначение — это регламентация городского времени. В 1355 г. — привожу пример Ле Гоффа — мэр, эшевены и граждане Эр-сюр-ла Лис в Артуа получили разрешение построить звонницу с часами, чтобы владельцы текстильного дела и других ремесел могли собирать рабочих на работу в определенное время ([Le Goff 1963: 602; 1999: 70]; ср. [Ibid.: 73, 412, 415]). Эта прагматическая функция не была единственной. Как замечает Ле Гофф, «Le temps désormais, c'est du pouvoir et c'est de l'argent» [Ibid.: 415]. Города гордились своими часами и строили и украшали их не только для управления временем, но и как символ своего преуспеяния. В эту конкуренцию — конкуренцию статуса и одновременно конкуренцию власти (в том числе власти над временем) — включались и владетельные особы, и монастыри. Однако то время, которое они хотели апроприировать, изначально было временем купцов, и это его свойство не исчезало даже тогда, когда его присваивали светские или церковные власти.

Вот этого свойства у русского времени не было, и это время часы, построенные на русской территории, не показывали. Они не строятся на рыночной площади. Первые московские часы сооружаются на княжеском дворе, за церковью Благовещения, там, где купцам и ре-

---

[3] Об этом же сообщается и в житии Евфимия в перечислении его строительных предприятий: «тако* и столпъ каменъ ѕѣло высокъ посреди саду свое[г]. на высоцѣ мѣсте въдрузи. имуще часы верху велми предивны иже весь градъ оглашаютъ» [ВМЧ, Март 1—11: л. 338d—339a].

месленникам делать было нечего. Равным образом и первые новгородские часы появляются не на торговой стороне, а на Софийской. Церковь Иоанна Златоуста строилась владыкой Евфимием «оу себе во дворѣ» [ПСРЛ IV: 434]. Даже если часы были видны с торгового пространства, как часы над Спасскими воротами, нет никаких доказательств того, что торговый люд с ними справлялся[4]. Часы по крайней мере до середины XVII в. оставались эстетическим объектом по преимуществу, не столько измерителем времени, сколько архитектурным атрибутом власти[5].

Такое функционирование часов отнюдь не беспрецедентно. Именно так, как показал Карло Чиполла [Cipolla 1967], обстояло дело с часами в Китае. Европейские часы появились в Китае в конце XVI в., их привозили иезуиты в качестве даров императору

[4] Прагматическую функцию кремлевским башенным часам приписывал Иван Забелин, а затем его точку зрения повторяли и другие исследователи. Забелин писал: «С распространением города и особенно большого посада, впоследствии Китай-города, где сосредоточивалась торговля и всякого рода промышленность и где, следовательно, знать время для всякого было необходимостью, — потребовалось устроить часы и на пользу всех обывателей. Вероятно, прежде всего такие, собственно городские часы были поставлены на Спасских или Фроловских воротах, на самом видном месте для торговых и промышленных людей. А так как Кремль построен треугольником, то весьма удобно было и с других двух сторон открыть городу показание времени, тем более, что в этом очень нуждался и дворец государев, назначавший всему час и время, когда приезжать видеть пресветлые очи государевы, когда собираться в думу, на выход, на обед, на потеху и т. д. Кроме того, расположенные таким образом башенные часы с большим удобством показывали время и для всех *служб* и должностей обширного дворца» [Забелин 2000: 111—112]. Никаких доказательств такого использования башенных часов Забелин не приводит. Строгого нормирования рабочего дня не было ни во дворце, ни на посаде, а для временной ориентации достаточно было, как и в традиционной культуре, астрономического времени. Стоит заметить, что и часы ставились в соответствии с астрономическим временем: на рассвете счет начинался с первого часа дня, а на закате — с первого часа ночи. Часы могли быть дополнительным ориентиром, но никак не основным, и поэтому по функции не были тождественны городским часам западного средневекового урбанистического общества.

[5] Весьма выразительно в этом отношении описание уже упоминавшихся первых московских часов в Троицкой летописи: «Въ лѣто 6912, Индикта 12, Князь Великїй замысли часникъ и постави е на своемъ дворѣ за церковью за Св. Благовѣщенїемъ. Сїй же часникъ наречется часомѣрье; на всякїй же часъ ударяетъ молотомъ въ колоколъ, размѣряя и разсчитая часы нощныя и древныя; не бо человѣкъ ударяше, но человѣковидно, самозвонно и самодвижно, страннолѣпно нѣкако створено есть человѣческою хитростью, преизмечтано и преухищрено. Мастеръ же и художникъ сему бѣяше нѣкоторый Чернецъ, иже отъ Святыя горы пришедый, родомъ Сербинъ, именемъ Лазарь; цѣна же сему бѣяше вящьше полувтораста рублевъ» [ПСРЛ XVIII: 381].

и его вельможам. Их называли «самозвонными колоколами» (self-ringing bells) и высоко ценили, однако китайцы, как пишет Чиполла, «essentially 〈…〉 regarded the Western clock as a toy and only as a toy» [Ibid.: 87]. Как он замечает далее, «[l]enses, clocks, and other instruments had been developed in Europe to satisfy specific needs felt by European society in response to problems set by the European socio—cultural environment. In China the contrivances fell unexpectedly out of the blue and quite naturally the Chinese regarded them merely as amusing oddities» [Ibid.: 88]. Такая рецепция определяется господствующим социокультурным дискурсом. «Urban life did not set the tone of the national culture. In a society composed essentially of an upper class of *literati* trained in the humanities and of a large mass of peasants who, as Dr. Chiang puts it, 'counted their time in days and months, not in minutes or hours', the clock had little chance to play the role of a useful, practical contrivance» [Ibid.]. В Московской Руси по крайней мере до середины XVII в., так же как и в Китае более позднего времени, «the tone of the culture in towns was always agricultural and bureaucratic» [Ibid.: 101], и поэтому китайская парадигма восприятия может быть — mutatis mutandis — приложима и к средневековой Руси.

Таким образом, на русской почве никакого конфликта сакрального времени церкви и времени купцов не возникало. Как и в городах Италии или Франции, в русских городах трудились ростовщики, и их жадность могла быть предметом церковного осуждения. Однако в русских епитимийниках, в отличие от западных пенетенциалов, не найдешь рассуждения о том, что ростовщик по природе вор, поскольку извлекает прибыль, продавая время, которое принадлежит не ему, а Богу (примеры такого определения ростовщического греха многочисленны, Ле Гофф приводит их в книге «La bourse et la vie» — [Le Goff 1986: 42—44; 1999: 1287—1289]). Отсутствие подобных рассуждений не случайно; оно обусловлено тем, что время церкви никак со временем купцов не конкурировало. У купцов своего времени не было, у них было то же время, что и у всего общества. Религиозная парадигма, объединявшая общество, обращалась не к исчислимому времени, а к вечности, а потому исключала всякий счет — даже в той форме калькуляции грехов и заслуг, который был свойствен западной религиозности. Чистилища не было, индульгенциями не торговали, время мытарств на счетные единицы не разлагалось. И время, и деньги, никем специально не апроприированные, располагались вне стен храма, а именно храм, а не кабинка исповедника был локусом и образом спасения.

Сотериология и временная калькуляция. Общая связь представлений о спасении с представлениями о времени вполне очевидна и нуждается лишь в минимальных комментариях. Как уже говорилось, линейное время христианского мировосприятия — это время, устремленное ко Второму Пришествию Христову и Страшному Суду. В раннем христианстве, когда конца мира ожидали с года на год, эта перспектива была сжата и сдвинута на зрителя. В следующую эпоху, когда христианство становится религией империи, горизонты ожидания отодвигаются вдаль. Это происходит, возможно, не столько в силу того, что (как это обычно объясняется) конец света никак не случался, сколько в силу того, что к христианству присоединились массы населения, привыкшие к иному ритму жизни, размеренному и не подчиненному эсхатологическим предчувствиям. Вероятно, в самой общей перспективе можно сказать, как это делает Р. Козеллек, что «христианское учение о последних днях устанавливало (грубо говоря, вплоть до середины XVII в.) недвижимые границы для горизонта ожидания» [Koselleck 2004: 264, ср. р. 232]. Однако вовсе не очевидно, что это учение имело равную значимость для разных христианских культур и для разных социальных групп средневекового общества. Ожидания близкого конца света возникали не раз и нередко были связаны с различными календарными датами, однако сама эта связь указывает на невсеобщность подобных ожиданий: те, кто не следил за счетом годов (не исчислял время своей жизни годами от сотворения мира или от Рождества Христова), такого рода эсхатологических страхов испытывать не мог. Поскольку хронологизация жизни в рамках универсальных хронологий была, как правило, чужда средневековому аграрному обществу (и на Востоке, и на Западе), следует быть весьма осторожным, приписывая эсхатологизм различным группам носителей так называемой народной религиозности[6].

[6] Ср. замечания Э. Леруа Ладюри, развивающие давние наблюдения М. Блоха: «En fait de peur de l'an Mil, que s'est-il passé? A peu près rien. Sauf pour quelques religieux, du reste hommes d'élite ⟨...⟩ Le premier texte sur la soi-disant terreur de l'an Mil fut rédigé plus d'un siècle après les événements, au début du XIIe siècle ⟨...⟩ [L]a plupart des gens, 98 %, en l'an Mil, étaient illetrés. Ils ignoraient qu'il y eût un an Mil, et qu'ils y vécussent. Disons que la grande masse des contemporains de l'an Mil, presque tous paysans ou ruraux, voire simples citadins, ignoraient qu'il y eût un an Mil ⟨...⟩ Ils vivaient le temps comme nous buvons le vin, car la plupart du temps ⟨...⟩ nous ne nous intéressons point à l'année précise du contenu de la bouteulle, sauf quand le buveur est aussi un connaisseur» [Leroy Ladurie 1999: 1—2], ср. еще [Russell 1990; Gouguenheim 1999]; возражения Р. Ландеса [Landes 2000], интересные сами по себе, игнорируют проблему калькуляции. О том, что варварские нашествия или губительные эпидемии могли наводить на мысль о ско-

В силу сказанного выше эсхатологические ожидания сами по себе лишь опосредованно сказывались на том, как разные социальные группы средневекового общества концептуализировали время, и во всяком случае — за исключением редких опытов мистической арифметики — не предполагали калькулирования времени. Никак не случавшийся конец света ставил, однако, перед христианским сознанием такие проблемы, которые в результате многоступенчатого развития создавали почву для своего рода сотериологической кулькуляции, привносившей в учение о спасении временной расчет. По мере притупления апокалиптических предчувствий новые очертания приобретал вопрос о загробном ожидании Страшного Суда. То, что на Страшном Суде «изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения» (Ин 5:29), было общей и непреложной верой, однако оставалось тайной, что будет с душой человека со времени его смерти и до времени Страшного Суда. При близости Второго Пришествия эта проблема была не слишком актуальна, но при растяжении данной перспективы христиан начинала волновать мысль о том, достигает ли душа своего конечного состояния, разлучившись с телом, и затем пребывает без изменений до Страшного Суда, или что-то может происходить с ней и после смерти.

Если формулировать эту проблему совсем прямолинейно, она состояла в том, возможно ли спасение после смерти, т. е. возможно ли, чтобы какие-то грехи отпускались человеку уже после того, как он умер. Возможность загробного спасения ни с какими догматическими основаниями христианства в противоречие не вступала, а религиозные практики поздней античности скорее подталкивали к такому взгляду. Имею в виду молитвы за усопших, которые постепенно начинают восприниматься как молитвы об их загробном благополучии, и культ святых, одним из элементов которого было погребение усопших по близости от могил мучеников, предполагавшее возможность заступничества святого за лежащего неподалеку от него покойника.

ром конце света христиан, принадлежавших образованной элите, мы можем заключить, опираясь на многочисленные свидетельства. Так, св. Григорий Великий в конце VI в. полагал, что знаки приближающегося конца стали более различимы, чем они были когда бы то ни было, и призывал свою паству избрать путь строгого благочестия в предвидении скорого Страшного суда (см. [Markus 1997: 51—54]). Насколько действовали такие призывы (ср. их многократное повторение в Словах на Евангелие — Liber I: 1.1; 1.5; IV.2: Liber II: XXVIII.3; XXXV.1—3 — PL, 76, col. 1078BC, 1080B—1081A, 1090BC, 1212B—1213A, 1259B—1261C), как они распределялись по социальным группам и до какой степени живущие ото дня ко дню массы необразованных христиан были подвержены тем же страхам, установить — из-за скудости данных — куда сложнее.

В Восточной церкви эти представления не находят последовательного развития; загробная жизнь остается по большей части тайной, не доступной человеческому созерцанию. Св. Андрей Критский (ум. ок. 720), автор знаменитого Великого покаянного канона, писал: «Не изыскивайте, что будет с душой по ее расставании с телом, потому что ни мне и ни вам не достоит вопрошать об этом. Есть Другой, Кто об этом знает. Нам не дано знать даже природу души, как же мы можем ведать природу того места, где она обретает покой» (Homilia de defunctis — [PG XCVII: 1289C]).

В Западной церкви развитие идет по совершенно иному пути и приводит, как известно, к учению о чистилище. Чистилище — это та область загробного мира, обладающая или не обладающая пространственными координатами, в которой покойники искупают свои земные грехи и тем самым приуготовляются к спасению. Когда именно появляется чистилище, это сложная проблема, явно выходящая за рамки настоящей работы. Ле Гофф связывает появление чистилища с формальным моментом — с первыми употреблениями во второй половине XII в. purgatorium в качестве существительного и, как предпосылки, с формированием «географически» очерченного пространства между адом и раем [Le Goff 1981; 1999: 933 сл.]. Видимо, этот факт можно рассматривать как свидетельство окончательного оформления представлений о чистилище, хотя кажется, что это лишь последний элемент парадигмы, не имеющий того принципиального значения, которое придает ему Ле Гофф (ср. критическую оценку точки зрения Ле Гоффа — [Dunn 2003: 246]). Об очищающем огне (ignis purgatorius) вполне внятно пишет Августин [Le Goff 1999: 872—875], указывающий и качество грехов, поддающихся посмертному очищению [Ibid.: 859—860], и период действия очищающего огня — от смерти грешников до всеобщего воскресения во плоти (hoc temporis intervallo) [Ibid.: 867]. Ле Гофф в силу этого называет Августина «le vrai père du purgatoire» ([Ibid.: 850]; ср. еще [Ntedika 1966]).

Поскольку сборка чистилищной парадигмы растягивается на несколько столетий, в отцы чистилища можно зачислить не только Августина, но и — никак с неменьшими основаниями — Григория Великого. В его «Диалогах» потусторонний мир описан с детальностью и вниманием, отсутствовавшими у его предшественников. П. Браун отмечает: «The landscape of the other world included, of course, a well-known Heaven and a Hell whose horror was only hinted at. But it also included a new, intermediate region characterized by agonizing delay. "Unpurged" souls seemed blocked there» [Brown 2003: 258]. Очер-

тания этой промежуточной области остаются еще весьма нечеткими — не только в сопоставлении с разработанной картиной дантовского «Чистилища», но и в сопоставлении с описаниями визионеров XI—XII вв. (см. [Carozzi 1994: 388 сл.]). Однако у Григория появляется один принципиальный момент, полностью отсутствовавший у Августина, — время пургации. Так, в рассказе о банщике, которому благочестивый священник принес в благодарность освященный хлеб, но который оказался покойником, проходящим в бане очистительное наказание и попросившим священника молиться за него, недельные молитвы за усопшего и совершение в течение недели заупокойных месс (salutarem hostiam cotidie obtulit) обеспечивают избавление его от посмертного наказания (Dial. IV, 57 — [Vogüé 1978, III: 186—189]). Равным образом в рассказе о монахе Юстусе, скрывшем три золотых, повествуется о том, как Григорий отказал ему в христианском погребении, но затем, через месяц, сжалился над ним и отслужил за него тридцать месс (отсюда традиция григориевых трентин), после чего Юстус явился в видении брату и сообщил, что он избавился от мук и был принят в общение [Ibid.: 188—189].

Время пургации есть по существу время покаяния. Если в «Диалогах» Григория Великого время очистительных мук еще в точных единицах не калькулируется (хотя идея соотнесения тяжести греха и тяжести наказания формулируется очень четко, см. Dial. IV, 45 — [Vogüé 1978, III: 160—161]), то несколько позднее длительность пребывания в чистилищном огне оказывается в прямой зависимости от совершенных при жизни и нераскаянных прегрешений. Установление этой связи находится, надо думать, в прямой зависимости от религиозных практик, развивающихся в Западной церкви в VII—VIII вв., а именно с утверждением тарифицированного покаяния. Фактура «чистилищной» калькуляции воспроизводит фактуру исчисления епитимьи в появляющихся с VII в. пенитенциалах: дни покаяния на земле соответствуют дням (годам или чему угодно другому, поскольку загробное время имеет иной масштаб, чем время земное) искупительных мук в чистилище (о связи загробной пургации и тарифицированного покаяния см. [Dunn 2003: 186—190]). Более того, чистилищные мучения при случае просто восполняют (с иным временным масштабом) недоконченную при жизни епитемью. Подобная система «чистилищных» зачетов весьма напоминает эквиваленции пенитенциалов, когда, скажем, столько-то недель поста могут быть заменены заказанной мессой или раздачей милостыни (о тарифицированном покаянии см. [Vogel 1994a]); в случае усопшего заказанные его душеприказчиками мессы

и розданные ими деньги точно так же сокращают его пребывание в чистилищном огне. Как замечает в работе, развивающей идеи Ле Гоффа, Анка Брату, «[l]'existance même du Purgatoire est rattachée à la notion de temporalité, car une fois acceptée la possibilité du rachat de certains péchés après la mort, il est considéré comme une sorte de supplément de temps accordé dans l'au-delà, pour l'accomplissement d'une pénitence, elle-même temporaire et calculée par rapport au temps terrestre» [Bratu 1992: 47]. Как я полагаю, идея чистилища оформляется в законченный ансамбль именно по мере развития тарифицированного покаяния и присущей этой покаянной практике темпоральности.

Развитие этой идеи куда труднее датировать, чем появление существительного purgatorium; никакой точной датировки здесь и быть не может. Два основных источника чистилищной парадигмы, а именно прорисовка промежуточного периода между смертью и Страшным Судом в «Диалогах» Григория Великого и распространение тарифицированного покаяния ирландскими монахами, появляются практически одновременно. Какой из этих источников первичен, не имеет принципиального значения[7]; очевидно, что в обоих случаях мы име-

[7] «Диалоги» Григория Великого обычно датируются 590-ми годами, а деятельность ирландских монахов (св. Колумбана) — серединой VII в. При такой датировке интерес к загробному искуплению грехов предваряет изменение в покаянной дисциплине. Подобная последовательность вполне осмысленна: страх перед посмертным наказанием обостряет внимание к повседневным грехам, побуждает верующего к их исповеданию (отсюда тайная исповедь) и к делам покаяния, соразмерным прегрешению. Последний момент вводит идею калькуляции (тарифа), которая и реализуется в использовании механизма, сходного с штрафами в германском уголовном праве (Wergelt — ср. существенные оговорки относительно происхождения тарифицированного покаяния из системы штрафов в [Vogel 1994a: 294—295]). Подлинность «Диалогов» Григория Великого может, однако, ставится под сомнение (см. [Clark 1987]); наполняющие их истории о чудесах, загробной судьбе и «проточистилище» относятся в этом случае на счет анонимного «диалогиста», составившего «Диалоги» во второй половине VII в. [Ibid.: 646—650]. Гипотеза Кларка не представляется вполне убедительной, поскольку приводимые им доказательства допускают иную интерпретацию, а основная интуиция (согласно которой образованный и рациональный в своем богословии понтифик не мог сочинить коллекцию легенд с сомнительными чудесами, характерными для вульгарной «народной» религиозности) кажется анахронистической, поскольку рационализм VI в. нисколько не похож на рационализм современного исследователя. Если, однако же, принимать гипотезу Ф. Кларка, тогда именно введение тарифицированного покаяния можно рассматривать как первый шаг, за которым следует перенесение калькуляции искупления из земного существования в потусторонний мир. И эта последовательность достаточно правдоподобна: детальный расчет проступков и наказаний актуализирует мысль о неоплаченных долгах и подводит к идее посмертной расплаты. Существенно, что два рассматриваемых момента — загробное искупление и тарифицированное покаяние — являются соотнесенными. Следует, впрочем, отме-

ем дело с результатами существенного сдвига в религиозном сознании. В работе Питера Брауна [Brown 1999] утверждается, что в VII в. в западном христианстве существенно изменяется представление о переходе от жизни к загробному существованию. Начиная с видения ирландского визионера Св. Фурсея (630-е годы), путешествие души к ее потустороннему пристанищу начинает представляться как мучительная борьба, в которой ангелы и демоны сражаются за душу усопшего (научную публикацию текста видения и его интерпретацию см. [Carozzi 1994: 677—692, 99—139]). Демоны припоминают грехи, а ангелы указывают на покаяние и добрые дела. Это состязание сторон превращается в детальную калькуляцию, и человек должен всю жизнь готовиться к ней, как налогоплательщик в течение всего года готовится к представлению налоговой декларации. Данный перелом в мировосприятии связан с развитием нового представления о грехе. В рамках этого представления, по словам Брауна [Brown 1999: 309], «[t]he *peccata levia* came to be suffused with the same degree of interest as any other. These sins, also, demanded "purgation" — even if this purgation were no more than the daily recitation of the "Forgive us our trespasses" in the Lord's Prayer and the traditional giving of alms».

Грехи требуют ежедневной калькуляции и ежедневного покаяния, соразмерного их тяжести. В эту калькуляцию входит и счет времени — времени земного и времени загробного, — поскольку тяжесть греха соотнесена с длительностью покаяния. Эта темпоральная калькуляция подчеркивается системой коммутаций, при которой длительности покаянного поста могут заменяться на различные иные епитимийные упражнения (коленопреклонения, чтение определенного числа псалмов и молитв, заказные мессы), в том числе и финансовые (отдача определенной суммы денег на бедных) [Vogel 1994a: 9—20]. Ле Гофф предполагает даже, на мой взгляд, не слишком убедительно, что время пургации, время загробного существования, контролировавшееся церковью, возмещало церкви утрату контроля над временем человеческой жизни [8].

тить, что идея меры в наказании за грех присутствует и в каноническом покаянии и может эксплицитно формулироваться задогло до появления тарифицированного покаяния, ср., например, у Цезария Арльского («pro modo et numero et mensura peccati etiam penitentiae quantitas metienda est» — Sermo 108 [Morin 1937: 431]).

[8] Ле Гофф пишет: «Повелительница календаря и литургического времени, церковь вынуждена смириться с появлением времени, не имеющего отношения к религиозной жизни, со временем, связанным с деловой активностью, с трудом городских корпораций ремесленников, со временем купцов и со временем башенных часов. А когда

Исповедь и покаянная калькуляция относятся к числу важнейших технологий личности (technologies of the self), конструирующих содержание ego в христианских культурных традициях ([Foucault 1988]; ср. [Foucault 1980]). Перечисляя совершенные за день грехи, кающийся занят самоанализом и памятью о себе. Приходя на исповедь к священнику, он превращает эту память о себе в нарратив, и это обеспечивает калькулируемую темпорализацию индивидуальной биографии. Калькулируемая темпоральность пронизывает тем самым всю религиозную жизнь средневекового западного общества. Хотя Реформация отказывается от католической сотериологии, связывая спасение не с перечнями добрых дел, а с верою, однако ментальные навыки калькулирования и нарративизации сохраняют свою значимость и в веберианской протестантской этике. Поэтому интериоризация временной калькуляции, являющаяся необходимой чертой капиталистической урбанистической культуры, развивается отнюдь не только в результате экспансии «времени купцов», но и в результате секуляризации сотериологической калькуляции западного христианства.

В этой перспективе вполне ясно видно отличие русского времени от западного в его сотериологическом измерении. Русское спасение со-

в XIV в. появится время, делимое на равные части и измеряемое с помощью инструментов — механических часов, церковь уже не может его контролировать. Однако еще не было отмечено, что частичная утрата контроля над временем земным в какой-то мере была компенсирована обретением власти над временем людей в загробном мире, временем чистилища. Церковь стала распоряжаться этим временем, так как была организатором системы чистилища, а также сосредоточила в своих руках основную составную часть этой системы, а именно процедуры заступничества, необходимые для сокращения времени пребывания в чистилище» [Le Goff 1999: 528; Ле Гофф 2001: 125]. Я полагаю, что два момента в этом рассуждении не вполне правомерны; эта неправомерность отчасти обусловлена теми натяжками в датировке рождения чистилища в концепции Ле Гоффа, о которых говорилось выше. Первый момент состоит в пресуппозиции, согласно которой церковь стремилась к монополии в контроле над временем; более реалистично думать, что «время чистилища» появляется задолго до «времени купцов», когда монополию церкви никто не оспаривал; в дальнейшем же церковь была, видимо, готова удовольствоваться лишь существенной долей в возможностях контроля; поэтому возникновение «времени купцов» не было таким посягательством на монополию церкви, как это изображает Ле Гофф. Второй момент заключается в том, что Ле Гофф недооценивает рекуррентное взаимодействие «времени церкви» и «времени купцов»: «время купцов» основано на тех навыках калькуляции, которые создает церковная покаянная дисциплина, а развитие чистилищной калькуляции представляет собой не столько следствие конкурентной борьбы, сколько освоение церковной мыслью урбанистического дискурса, включающего калькуляцию, характерную для «времени купцов».

вершенно безразлично ко всякой калькуляции, счетная парадигма к нему абсолютно не приложима. Этим русская сотериология радикально отличается от западной, причем отличается в той точке, которая особенно чувствительна для конструирования культурного пространства. Чистилищем, как известно, Восточная церковь не располагает и поэтому, не исключая посмертного прощения грехов по милости Божией (что делает осмысленными молитвы за усопших), никак не связывает это прощение ни с подсчетом грехов, ни с длительностью каких-либо искупительных процедур. В русских видениях того света могут, конечно, появляться бесы, указывающие на грехи обмершего и готовые тащить его в ад, однако состязания между бесами и ангелами, напоминающие судебное разбирательство, которые мы находим на Западе, начиная с видения Фурсея, в русских источниках отсутствуют (особой трактовки требуют мытарства Феодоры из византийского жития Василия Нового; сейчас нет возможности останавливаться на этом памятнике, исключительном и в византийском контексте). Таким образом, потусторонний мир в русских представлениях связан с вечностью, а не с временем и никакой темпоральностью искупления не обременен. Поскольку спасение на том свете никакого отношения ко времени не имеет, времени земного покаяния также не придается принципиального значения, временная калькуляция никакой сотериологической роли не играет.

Конечно, и у русских получает распространение тайная исповедь и духовники пользуются епитимийниками, соизмеряющими тяжесть греха с длительностью и суровостью наказания. Однако у русских не было ничего похожего на ту покаянную дисциплину, которая была характерна для латинского Запада и связана с западными сотериологическими представлениями. Можно сказать, что русские за редкими исключениями своих грехов не считали, потому что надеялись не на свою праведную жизнь и своевременное покаяние, а на милосердие Божие и в силу этого к исповеди ходили редко, а то и вовсе не ходили, откладывая покаяние до последнего часа, когда священнику было уже не до того, чтобы вникать в детали совершенных исповедником грехов и рассуждать о епитимьях. Хотя из-за недостатка документальных свидетельств в покаянных практиках средневековой Руси остается много неясного (ср. [Смирнов 1914]), наиболее правдоподобной (хотя и требующей дополнительных оговорок) представляется картина, которую реконструирует В. Жмакин для первой половины XVI в. на основании поучений митрополита Даниила. В. Жмакин пишет:

> Весьма многие подолгу не обращались к таинству покаяния. Одни, выходя из понятия о бесконечной благости и милосердии Божием, успокоивали себя тем, что Бог всегда простит кающегося, и откладывали свое покаяние все далее и далее, желая пред смертью искренно раскаяться и получить прощение во грехах, сделанных в течение всей своей жизни ⟨...⟩ Находились и такие, которые, понимая слишком формально значение покаяния, обращали его в средство для оправдания своей безнравственности: они всю свою жизнь вели распущенно, и все-таки спокойно смотрели на свою загробную участь, надеясь на всеискупляющее действие последнего, предсмертного покаяния ⟨...⟩ В простом народе господствовал своеобразный взгляд на исповедь, по которому он считал ее делом князей и обязанностию благородных и знатных людей по преимуществу и на этом основании многие по долгу не обращались к таинству покаяния. Неправильный взгляд на значение таинства покаяния сопровождался в практической жизни анормальностями и выражался в том, что многие долгое время не исповедовались и не причащались по нескольку лет сряду, не считая это с своей стороны большим упущением. Особенно это развито было в низшей среде общества в массе народа. Даже люди набожные и те приступали к таинству покаяния однажды в год. Другие делали и того хуже: они являлись к духовнику на исповедь и утаивали пред ним свои грехи, а после даже хвастались этим, говоря с насмешкой: «что мы за дураки такие, что станем попу сознаваться»! [Жмакин 1881: 639—640].

Эта своеобразная картина восстанавливается преимущественно по обличительным и назидательным сочинениям, которые В. Жмакин использует не вполне критически, не принимая во внимание тот факт, что такого рода литература всегда по самому своему характеру сгущает краски. Сверх того, заключения Жмакина относятся лишь к мирянам и не относятся к монашествующим: по крайней мере в строгих общежительных монастырях исповедь должна была быть достаточно регулярной, а покаянная дисциплина более строгой. Однако в целом выводы Жмакина не кажутся преувеличенными; они находят частичное подтверждение в источниках другого типа[9].

[9] Одним из таких источников могут служить сами епитимийники (равно как поновления и вопросники для исповедников), в особенности так называемые «худые номоканунцы». Например, в «Некоторой заповеди» в ст. 32 говорится, что тот, кто скажет брату своему «рогатче», наказывается смертью (это не церковное наказание и в русской ситуации ясно, что такая епитимья никогда не применялась), однако, если он в тот же день покается, то епитимья сводится к ста поклонам; второе наказание очевидным образом несоразмерно первому (см. [Смирнов 1912: 30, 285]). При отработанной практике исповеди и покаяния такая неразбериха представляется невозможной. Из нелепостей такого типа, отнюдь не редких, можно сделать вывод, что покаянная дисциплина

Подобная нестрогость покаянной дисциплины находится в объяснимой связи с тем, что сведения о том свете, которыми могли руководствоваться русские, были в целом достаточно оптимистичными — во всяком случае при сравнении с западными. Хотя описания адских мук (прежде всего в «Хождении Богородицы по мукам» — славянском варианте Апокалипсиса Богородицы) пользовались определенной популярностью, однако сколь бы тяжкие нераскаянные грехи ни тяготили грешника, он все равно мог рассчитывать на милосердие Божие, на то, что в ад он не попадет. Милосердие Божие было безгранично и вполне иррационально[10]. В «Повести душеполезне старца Никодима о некоем иноке», сочинении середины XVII в., рассказывается о впадшем в грехи монахе, имевшем видение, в котором он очутился на том свете и бесы приносили ему свитки со списками его грехов. Никакого перечисления его добрых дел или состязания с ангелами за этим, однако, не последовало, но явился архангел Михаил, показал ему вечные муки и передал ему суд Божий, а именно три заповеди, при сохранении которых он избежит вечных мук («престани от нечистоты и не пити вина и табака»). Вернувшись в тело, инок некоторое время воздерживается, но затем вновь впадает в те же грехи, оказывается наказан язвой, однако не умирает и не попадает в геенну огненную, но исцеляется благодаря

строгостью и последовательностью в применении не отличалась. Другим источником является русская житийная литература, в которой исповедание грехов, за исключением покаяния in articulo mortis, фигурирует исключительно редко — в сравнении с аналогичными западными текстами (о последних см. [Vogel 1994b]). Покаянная дисциплина рисуется в качестве маргинального элемента на пути праведника к спасению. Наконец, весьма характерен обычай, не поддававшийся искоренению в течение всех средних веков, постригаться в монахи на смертном одре. Этой возможностью пользовались в основном князья (см. [Cherniavsky 1961: 34—36]; ср.: [Жмакин 1881: 486]) и вельможи — возможно, как вынужденные (по средневековым воззрениям) грешить в силу своего положения. Монашеский постриг выступает здесь как второе крещение, смывающее все грехи, совершенные при жизни, и позволяющее постригшемуся войти в Царствие Небесное без тягот покаяния. И в этом случае калькуляция грехов оказывается ненужной докукой.

[10] Конечно, об оптимизме можно судить по-разному. Чистилище может пониматься как весьма оптимистическая перспектива, поскольку после продолжительного периода чистилищных мук грешник все же спасался и попадал в рай. Восточное христианство такой возможности не предусматривало: тот, кто заслужил вечные муки, никакими посмертными мытарствами избавиться от них не мог (ср., например, в послании митрополита Даниила о Страшном Суде: [Жмакин 1881: 724—726]). Однако западные христиане, как кажется, боялись чистилища больше (в силу того, что Ле Гофф называет «инфернализацией» чистилища — [Le Goff 1999: 1019—1022]), чем восточные христиане боялись ада. Хотя ад сулил вечные муки, но надежда не попасть в это скверное место была обычно сильнее страха.

заступничеству чудотворной иконы Божией Матери в Нерехте [Пигин 2001: 303—310]. Грехи не мешают иноку спастись, скорее даже наоборот, они как бы стимулируют милосердие Божие, так что сочинитель повести цитирует апостола Павла, придавая данный своеобразный смысл его словам: «Идѣже умножися грѣхъ, ту преизбыточествова благодать» (Рим 5:20). В таком контексте, понятно, ада не слишком боялись, грехи не считали и за временем покаяния не следили[11].

За этим бесстрашием стояла определенная сотериологическая концепция или скорее совокупность не слишком четких сотериологических представлений. Спасение, когда о нем задумывались, в самых общих чертах понималось как сакрализация жизни, как постепенное всасывание жизни в вечность храма. Спасение было не делом человеческим, а делом Божиим. Спасение было разрастанием области преображенного бытия, явленного в храме, поглощением временности жизни вечностью Царства Небесного, присутствующего в богослужении. С человеческими усилиями этот процесс был слабо связан, православные должны были лишь поддерживать храмовое действо в его чистоте и непрерывности, чтобы Святой Дух преображал и благотворил земное бытие. Ничего большего в общем-то от православного не требовалось, все остальное — регулярное покаяние, аскеза, дела милосердия, богословские откровения — было факультативной добавкой, необходимой лишь для тех, кто сделал спасение своим профессиональным занятием, т. е. для монахов. Так называемое обрядоверие русского православия есть частное следствие данной сотериологии.

Сотериологическая концепция, по мысли Вебера, которая может оспариваться в частностях, но сохраняет значение в общем плане, определяет социальный проект, который развивается данным обще-

---

[11] Нет оснований думать, что данный текст недостаточно показателен, поскольку относится к сравнительно позднему времени. Тексты, может быть и менее выразительные, но имеющие в целом тот же смысл, могут быть найдены и в более ранние эпохи. Так, в Киево-Печерском патерике рассказывается о старце Онисифоре Прозорливце, один из духовных детей которого скоропостижно умер [БЛДР IV: 362—364]. Он грешил в тайне от старца и за свои нераскаянные грехи был наказан страшным смрадом, исходившим от его тела. Ангел сообщил об этом Оносифору, и тот вместе с игуменом решили выкопать его труп и выбросить его в воду. Варианты данного мотива известны в различных повествованиях о потустороннем мире, однако завершение истории необычно. Онисифору является в видении преп. Антоний и сообщает, что Бог простил грешника, поскольку обещал Антонию, что всякий, положенный в монастыре, будет помилован. После этого смрад превратился в благоухание. Как можно видеть, прощение досталось нераскаянному грешнику отнюдь не за его заслуги, а из-за места его погребения. Такого «противоправного» спасения вне русских (восточнославянских) описаний загробных судеб, насколько мне известно, не обнаруживается.

ством. Этот проект может секуляризоваться и в секуляризованном виде быть долговечнее своих религиозных оснований. Такой проект может быть приписан и протестантскому (как кальвинистскому, так и лютеранскому) обществу (о чем в сущности и писал М. Вебер), и католическим социумам (ср. [Kharkhordin 2005: 43—48]); в любом из этих вариантов он связан с апроприацией времени индивида той общиной, которая ведет его к спасению. У русских спасение никакой социальной организации не требует, и поэтому темпоральность ни малейшего отношения к нему не имеет. В результате в рамках русского понимания спасения время никто не апроприирует, оно не нуждается в социальном регулировании. Ни церковь, ни государство не заняты организацией времени индивида, не задают ему распорядок жизни. Время государственной жизни течет по традиции, время церкви — по пути, определенному для него Божественным Промыслом, который в ведомые ему сроки завершит его ход и приведет православных христиан в Царствие Божие.

Новое время в России и его апроприация. Катастрофой для описанного выше традиционного православного мировосприятия стало Смутное время. Божественный Промысел повернул историю совсем не туда, в какую-то скверную сторону, и из литургического преображения бытия ничего не вышло. Характерно, что в связи с трагическими событиями Смуты в русской духовной культуре происходит всплеск визионерства и появляются многочисленные новые видения с мрачными предсказаниями и призывами к покаянию [Пигин 2006: 15; Успенский 1914; Прокофьев 1964] — притом, что в предшествующий период посещения того света относительно редки, а жанр видений пользуется лишь ограниченной популярностью. С катастрофы Смутного времени и начинается, видимо, Новое время в России (ср. [Флоровский 1988: 57—58])[12]. Обнаружилось, что время само по себе в вечность не втечет, его надо направлять. Это существенно меняло понимание времени и вместе с тем ставило вопрос, кто должен этим заниматься, кто возьмет время в свои руки. Отсюда возникает первая коллизия традиционного порядка и нового временного устройства.

[12] Ср. еще тенденциозно-благочестивую и недалекую по мысли работу В. Фаминского [Фаминский 1915], в которой, однако же, справедливо отмечается, что Смутное время затронуло все секторы русского общества («от именитого боярина до серого крестьянина-землепашца») и что универсальным для всех этих социальных групп было «религиозно-провиденциалистическое» истолкование событий.

В 1630-е годы наиболее яркой фигурой из числа взявшихся за исправление традиционного неблагочестия был Иоанн Неронов (его житие см.: [Материалы I: 243—305]; см. о нем также: [Pascal 1938: 35—73; Зеньковский 1970: 74—90; Живов 2002: 323—333]). Как пишет С. А. Зеньковский,

> Деятельность Неронова по объяснению смысла учения Христа была чем-то совсем необычным и даже революционным для церковных нравов Руси того века. Проповеди этого нового и «революционного» священника не носили отвлеченного характера и были доступны каждому посетителю и прихожанину храма. — «Начаша прихожане слушати Божественного пения, и найпаче слушаще поучения его наслаждахуся», — говорит его биограф ⟨…⟩ «Иоанн же, почитавше им божественные книги с рассуждением и толковаше всяку речь ясно, и зело просто, слушателям простым. Поучая народ, кланяшеся на обе стороны до земли, со слезами моля дабы вси, слышаще, попечение имели всеми образы о спасении своем» [Зеньковский 1970: 78—79].

Призывы Неронова к покаянию и религиозной дисциплине, в ряде отношений напоминающие деятельность протестантских проповедников—реформаторов, хотя и встречали сопротивление со стороны части консервативного духовенства и не желавших заботиться о своей душе прихожан, пользовались определенным успехом. Свидетельством может служить челобитная девяти нижегородских священников патриарху Иоасафу 1636 г., одним из авторов которой и, можно полагать, вдохновителем был Неронов; на основе этой челобитной была составлена затем «Память» патриарха Иоасафа для московских и подмосковных церквей, отчасти придававшая официальный статус реформаторской программе Неронова и его единомышленников.

В данной челобитной необходимость реформации недвусмысленно связывается с теми испытаниями, которые пережила Русь в Смутное время и которые неминуемо обрушатся на нее опять «грех ради наших». Здесь говорится: «Во истину гсдрь образ Бжїи и сновство обругахом и пременихомся ко дщерем сатанинским — ко злым его прелестемъ, и не ощущаемъ Ноева члвка, сїирѣч званїя Хрсва, творим злая, прїидут ли на ны блгая? Чего не пострадахом? не пленена ли земля наша? не взяти ли гради наши? не падоша ли без оружїя? не помроша ли скоти и не оскудѣша ли нивы? Сїя гсдрь вся ннѣ содѣяся пред очима нашима в наше наказанїе, и никако ж воспомянухомся»

[Рождественский 1902: 27][13]. В этом обстоянии православные должны покаяться и перестать впадать хотя бы в наиболее тяжкие прегрешения, в качестве которых нижегородские священники рассматривают «бесовские» скоморошеские и святочные игры, лжеюродствование и неблагочестивое поведение во время богослужения.

Одним из существенных моментов в этом роковом падении нравов оказывается самовольное нарушение богоустановленного временного порядка. Реформаторы жалуются патриарху на леность и небрежение духовенства:

> [В]ечерни гсдрь отпѣвают многїя попы по црквам до перваго часа дни на розсвѣте, а инїи до солнечнаго возходу, и в молитвах гсдрь не ощущаютъ, поют пооутру: пришедшу слнцу на запад, а слнце еще въсходит, и возвышают глас къ Бгу: видѣвше свѣт вечернии, поем Отца и Сна и Стаго Дха Бга, и говорят: сподоби Гсди в вечер сей без грѣха..., а еще гсдрь и слнце в дневныя чреды не постигло 〈...〉 вечер и заоутра и полудне поем и блгословим, данными гсдрь велелѣпными хвалами, ими ж гсдрь ты великїй стль и сам возвещаеши, яко поется Бгъ в коеждо время подобными времянъми млтвами во свое их время, по преданїю стых апслъ и стых отцъ и вас гсдрей; и тѣ гсдрь законы данныя, лѣности ради, во едино время отпѣвают: пооутру просятъ гсдрь дне сего совершенна, да в то ж время вечера сего совершенна просят, а еще гсдрь день настает, и таковою гсдрь ложью и лѣностїю хотим оумилостивити Бга и людем блгодати испросити 〈...〉 Видим гсдрь в наставницех и в црькввах неисправленїе, и оттого им смущается оумъ и скудѣет вѣра, потому что гсдрь вожди ослепоша лѣностїю и нерадѣнїем исправленїя црьковная погасиша [Рождественский 1902: 21—22].

Тяжким грехом оказывается, таким образом, отступление от богоустановленного временного порядка, реализующегося в богослужении; церковная власть должна этот порядок контролировать, не допуская подобных отступлений.

---

[13] В «Памяти» патриарха Иоасафа эта тема получает еще более развернутую трактовку: Патриах Иоасаф пишет, что он «воскорбѣ, видѣ грѣхъ ради нашихъ отъ многихъ бо лѣтъ землю нашу росїйскую ратїю всюду борющу, ово убо отъ межеусобства злыхъ и непокоривыхъ человѣкъ, живущихъ подъ державою царства Московскаго, ово же паки злѣйше же отъ вокругъпредѣлныхъ земель, сосѣдствующихъ намъ различныхъ языкъ папежскаго и люторскаго и калвинскаго ученїя и яже отъ нихъ въ насъ пролитїя крови христїанской, и разоренїя святымъ мѣстамъ, и всякой святыни оскверненїе, и всякого чина священныхъ таинствъ сослужителей нашихъ мукъ и погибели, не токмо отнюдь не возможно исписати, но ни изглаголати: за многїя лѣта убо, какъ начатся кровопролитїе у насъ, и огнь поядая насъ, грѣхъ ради нашихъ, и по сихъ мало преминувъ лѣтъ въ тишинѣ, и воспалися зѣло» [Рождественский 1902: 27].

В нижегородской челобитной появляется и тема многогласия, борьбу с которым следует рассматривать в этом же реформационном контексте. В челобитной говорится: «Въ црквах гсдрь зѣло поскору пѣнїе, не по правилом стых отцъ ни наказанїю вас гсдрей, говорятъ голосов в пять и в шесть и боле, со всяким небрежением, поскору» [Там же: 19]. Введение единогласия было затем одним из важных элементов реформаторской программы так называемых ревнителей благочестия или боголюбцев во главе с духовником Алексея Михайловича Стефаном Вонифатьевым. Единогласие противостояло традиционному многогласию, т. е. такой богослужебной практике, при которой одновременно читались разные части службы. Многогласие позволяло выполнить все предписания устава, т. е. вычитать все необходимое в обозримое время. Что-нибудь при этом понять и услышать из-за шума множества голосов было почти невозможно. Для традиционного сознания это и не было столь важно, поскольку богослужение было обращено не к пастве, а к Богу, а Бог может одновременно воспринять неограниченное число молений и славословий. Теперь же боголюбцы задаются вопросом: «кая же польза получити предстоящим в церкви людем во время божественнаго пения, егда в гласа два или три и множае вдруг говорят, — никако ничесого, точию шум всуе, и без пользы, и пагуба с великим грехом» [Каптерев 1909, 1: 88]. Это новое понимание, разрушительное для традиционной сотериологии. Спасение ставится в зависимость от индивидуального благочестия, и духовные вожди хотят апроприировать время индивида, чтобы направить общество на путь спасения. Индивиды, включая традиционное духовенство, сопротивляются, в основном по прагматическим причинам[14], поскольку богослужение оказывается бесконечно долгим, способным скорее отпугнуть прихожан, нежели привить им новое благочестие. Борьба за единогласие растягивается на несколько лет, и реформаторы побеждают только в преддверии кончины патриарха Иосифа (окончательное решение на соборе 1651 г. — см.: [Каптерев 1909, 1: 104—105]). Эта конфронтация показывает, что время перестает быть иррелевантным для спасения, оно вторгается в вечность храма, становится предметом борьбы и вследствие этого предметом счета и апроприации.

Алексей Михайлович в качестве православного монарха поддерживает усилия религиозных реформаторов; само движение бо-

[14] Как говорилось в деянии Московского собора 1649 г., осудившего единогласие, «всяких чинов православни[е] людие от ц(е)рквей Б(о)ж[іи]х учали отлуча[тися] за долгим и безвременным пѣнием» [Белокуров 1894: 36].

голюбцев приобретает вес прежде всего в силу того, что ему сочувствует (и отчасти с ним идентифицируется) молодой царь. Однако у царя есть и другие обязанности. Спасение, согласно мысли ревнителей благочестия, невозможно вне реформированного православия, и Алексей Михайлович помогает его реформировать, но ни реформа, ни само спасение не могут существовать вне государства, попечение о котором, как представлялось и самому Алексею Михайловичу и его соратникам, Бог отдал избранному Им царю. Тишина, порядок и благочестие вверенного царю народа требуют царских забот, и Алексей Михайлович этим и занят. В первый период его царствования, до удаления патриарха Никона, эти занятия носят двойственный характер. С одной стороны, он как бы включается в деятельность боголюбцев, поддерживая единогласие и выпуская, например, антискоморошеский указ от 5 декабря 1648 г. — в полном соответствии с реформистской программой боголюбцев (см.: [Pascal 1938: 161—165; Зеньковский 1970: 133—143]). Понятно, что, включаясь в эту деятельность, царь постепенно подчиняет ее себе, что в конце концов и приводит к конфликту с патриархом Никоном.

С другой стороны, установление порядка требовало и секулярного регулирования, бюрократизации и рационализации административной деятельности. Этой цели служило, в частности, Уложение 1649 г. В Уложении есть статья о выходных днях приказных служащих (гл. X, ст. 25):

> А в воскресной день никого не судить, и в приказех не сидеть, и никаких дел не делать, опричь самых нужных государственных дел. Да суда же не судить и никаких дел в приказех не делать, опричь великих царьственых дел: в день Рождества Христова, в день святаго Богоявления и в ыные господьские праздники, Сырная неделя, первая неделя великого поста, Страстная неделя, седмь дней по Пасце. Да в которыи день приспеет праздник день рождения государя царя и великаго князя Алексея Михаиловича всея Русии, и его благоверные царицы и великие княгини Марии Ильичьны, и их благородных чад [Уложение 1987: 33—34].

Как можно видеть, эта статья делит время государственного служащего на две части: одна часть предназначена для религии, другая — для государственных дел. Идея регламентации времени, утвердившись в церковной деятельности, проникает и в деятельность государственную. В данной статье две сферы — сакральное время праздников и будни чиновника — трактуются как соотне-

сенные. При этом сакральное время рассматривается как нечто выкроенное из обычного времени, выделенное государством для Бога из своих собственных запасов. Время оказывается, таким образом, апроприированным государством, которое платит за него и им распоряжается, не оставляя служивому человеку простора не только для личной жизни, но и для длительных церковных стояний[15]. В принципе, понятно, в подобной регламентации ничего специфически русского не было, это был необходимый элемент модернизации управления, известный всем государственным структурам Нового времени. Специфична была социальная композиция того общества, в котором осуществлялась эта регламентация. Как уже говорилось, автономной городской культуры в Московской Руси не было; город как локус культуры составлялся из служилого класса и духовенства. Поэтому время службы становилось временем секулярной культуры. Секулярная регламентация этого времени не могла не вступить в конфликт с религиозным реформаторством, претендовавшим на распоряжение часами и днями не одного духовенства, но и всех православных.

До времени этот конфликт не был заметен. Когда, однако, произошел разрыв царя с патриархом, Никон не замедлил указать, что церковным временем царь распоряжаться не в праве. Он писал, обращаясь, естественно, не к самому царю, а к боярину Никите Одоевскому, составлявшему Уложение:

> О пребеззакониче и злобѣсный человѣче, како не устыдѣся, не устрашися. Бѣси того исповѣдаху Сына Божия и Бога, глаголаху: почто еси, Сыне Божий, пришел еси прежде времени мучить нас. А ты, злострастный человѣче, не исповѣда Того Бога быти и Господа нашего Іисуса Христа, аки проста человѣка пишеш: в' воскресной день, в' день Рожства Христова ⟨...⟩ Не усохлъ бы скверный твой язык изглаголати или написати: Рождество Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, или святое Богоявление Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа. И ниже праздник нарече, но день. А яже о царѣ, да в который день приспѣет праздникъ, день рождения государя царя и прочее, такожде и о царицѣ и о ихъ чадѣхъ. Которыя праздники, которое таинство? Развѣ что любо страстно и человѣческо. И во всемъ приподобилъ еси человѣковъ Богу, но и предпочтеннѣ Бога (РГАДА, ф. 27, № 140, ч. III, л. 569—570 об.).

[15] О длительности рабочего дня см. именной указ, «объявленный приказным людям», от 20 октября 1658 г.: «Приказным людем, дьяком и подьячим в приказах сидеть во дни и в нощи 12 часов» [ПСЗ I: № 237, с. 467].

Здесь следует обратить внимание на два момента. Во-первых, Никон обвиняет Одоевского в том, что он приравнял государственные праздники (дни рождения царя и его семейства) к религиозным праздникам. Вряд ли Никон ставит под сомнение право царя объявлять выходные дни на свое рождение. Он протестует против неразличения сакрального и секулярного времени. В том, что рождение царя оказывается в одном перечне с Рождеством Христовым, Никон видит богопротивные притязания светской власти, которая наделяет себя правом распоряжаться всем временем — как сакральным, так и секулярным. С точки зрения же Никона, Божии праздники установлены Богом, соблюдение их — первый долг христиан, и царь не должен вмешиваться со своими распоряжениями в предписания Божественного закона. Таким образом, секуляризация времени незамеченной не остается.

Второй момент относится к способу обозначения религиозных праздников. Никон осуждает Одоевского за то, что тот позволил себе обозначить эти праздники сокращенно, как в повседневной речи. Риторическая стратегия Уложения понятна: предмет изложения (выходные дни) относится к секулярной сфере, к подсчету и распределению времени, оплаченного правительством. Сокращенный способ обозначения имеет, видимо, иконический характер, поскольку речь идет о сбережении времени, и длинные выражения в таком контексте неуместны. Он противостоит риторике религиозного дискурса, в котором полнота наименования соответствует полноте ритуала, литургическому времени, растянутому единогласием. В эту область и вторгается Уложение со своими секулярными предписаниями, и в соединении с борьбой за единогласие это и создает ту коллизию регламентаций, когда время оказывается предметом апроприации двух противостоящих сторон.

Таким образом, уже в XVII в. складывается та специфика регламентации времени, которая присуща русской модернизации. Время становится предметом счета, соотносится с деньгами и оказывается объектом апроприации. Однако на права собственника времени претендуют государство и церковь, тогда как общество (в том числе и городское) никаких подобных претензий не высказывает и лишь старается уклониться от слишком пристального надзора обеих спорящих институций. В этом споре новый этап наступает при Петре Великом, и Петр знаменует его вполне выразительным символическим жестом — сменой календаря.

19 декабря 7208 г. Петр распоряжается с 1 января начинать новый год, 1700-й, украв, как говорят его недоброжелатели, восемь месяцев у Господа Бога. В указе предписывалось

> во всяких приказных и мирских делах лета писать и числить годы Генваря с 1 числа 7208 года и считать сего от Рождества Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа 1700 году, а год спустя Генваря с 1 числа с предбудущаго 7209 году писать от Рождества Христова с 1 числа 1701 году и в предбудущих чинить по тому ж, а с того новаго года Генваря месяца и иные месяцы и числа писать сряду от Генваря непременно и в прочия лета, счисляя лета от Рождества Христова потому ж [ПСЗ III: № 1735, с. 680—681].

Хотя по видимости это преобразование затрагивало только секулярную сферу (приказные и мирские дела), обоснование отсылало к религиозной традиции. В указе говорилось: «А то указали Мы Великий Государь учинить, для того что во многих христианских окрестных народех, которые православную Христианскую Восточную веру держат с нами согласно, лета пишут числом от Рождества Христова» [Там же: 681]. В условиях конфликта между царем и церковью выбор религиозной традиции, осуществленный царем, мог восприниматься как вторжение в компетенцию духовных властей, указание им на то, какому православию они должны следовать, и апроприация времени церкви. Такому восприятию мог способствовать выпущенный на следующий день дополнительный указ «О праздновании Нового года», в котором устанавливалось секулярное празднование новолетия, однако как бы мимоходом на первое января переносилось и церковное празднование этого события:

> А в знак того добраго начинания и новаго столетнаго века в царствующем граде Москве, после должнаго благодарения к Богу и молебнаго пения в церкви и кому случится и в дому своем, по большим и проезжим знатным улицам знатным людям и у домов нарочитых духовнаго и мирскаго чина перед вороты учинить некоторыя украшения от древ и ветвей сосновых, еловых и можжевелевых против образцов, каковы сделаны на Гостином дворе и у нижней аптеки [ПСЗ III: № 1736, с. 681—682].

Манипуляции Петра со временем этим не ограничиваются. С 9 декабря 1706 г. Петр, следуя европейскому образцу, вводит суточный счет часов, т. е. отменяет традиционный раздельный счет дневных и ночных часов [Пипуныров, Чернягин 1977: 38]. Таким образом, Петр во всеуслышание объявляет себя владельцем времени, и тут же показывает, что это значит. Апроприация времени осуществляется государством в той сфере, которая прямо подлежит его регламентации. Апроприация осуществляется в форме службы, когда государство

определяет, сколько человек ему должен служить и сколько оно готово предоставить ему на его собственные нужды. Этим Петр и занимается, и это определяет содержание второй — служебной — коллизии традиционного порядка и регламентации времени эпохи модернизации. Коллизия обусловлена тем, что, взяв время в свои руки, государство не знает, где остановиться, и в принципе не оставляет человеку ни минуты, чтобы вздохнуть и осмотреться.

Ярче всего этот безудержный аппетит сказывается в указах о монашестве. Именно потому, что монашество по своему статусу отдает свое время не государству, а Богу, Петр с 1700-х годов стремится ограничить его численность и самодеятельность. В регламенте 1722 г. запрещается «принимать в монахи человека ниже тридесятаго года возраста» [Духовный Регламент 1904: 117], и при этом ищущий монашества должен быть свободен от любых обязательств в отношении государства, помещика или любого другого начальника. Принимая в монахини, нужно «смотреть на лета жены, прошло ли оной пятьдесят лет, или шестьдесят» [Там же: 118]. Эта гендерная дискриминация женщин определяется тем, что для мужчин достаточно других оснований, чтобы не пустить их в монахи, а для женщин барьером может быть только возраст. Стоящая за этими предписаниями идея очевидна: пока человек может делать что-то полезное для государства, он не имеет права тратить время на другие занятия, включая спасение души. О спасении души заботится государство, верная служба спасает человека и спасает общество, а внешнее благочестие только отвлекает сына отечества от его подлинных задач (эта мысль проводится и в Духовном Регламенте, и в ряде других указов Петра). Монастыри не исключение, их основное дело — давать приют бедным, подкидышам и отставным солдатам, на что они и получают жалованье от государства. Число монахов регулируется этой суммой [Cracraft 1971: 260; ПСЗ VI: № 4107], т. е. с нею соотносится время, которое общество отдает Богу.

Петровская концепция государства — это русская метаморфоза европейских теорий полицейского государства (Polizeystaat). При пересадке этих теорий на русскую почву пропадает, однако, одна из принципиальных составляющих этого построения — общество как контрагент государства. Поскольку нет общества, нет и отдельной системы ценностей этого общества, отличной от ценностей государства; в силу этого ценным оказывается лишь время, отданное государственным интересам, оно оказывается универсальным и измеряется человеческой жизнью. Один из наиболее наглядных результатов утверж-

дения этой парадигмы — податная реформа Петра. После ревизии 1721 г. Петр вводит подушную подать, налог, который взымается с каждого не несущего службы лица мужского пола вне зависимости от возраста, статуса и трудоспособности. Душа становится счетной единицей в угоду универсальности счетной парадигмы и в ущерб экономической целесообразности [Анисимов 1982: 259—287]. Современники воспринимают это как бессмысленное угнетение, и Посошков замечает: «А и во счислении душевном нечаюж я проку быть; понеже душа вещь неосязаемая и умом непостижимая и цены неимущая: надлежит ценить вещи грунтованныя» [Посошков 1911: 79].

Можно сказать, как это делает А. С. Лавров, что петровское государство занято социальным дисциплинированием общества [Лавров 2000: 345—347]. Этот процесс затрагивал не только государственные повинности подданных воображаемого «регулярного государства», но и религиозную сферу, представляя собой, таким образом, регламентацию всего жизненного уклада населения на всем протяжении жизни субъекта. В этом плане значимо, как отмечает Лавров, что «не менее важно было, чтобы подданные регулярно исповедовались, чем то, чтобы они регулярно платили свою подушную подать (показательно, что последняя была введена после обязательной ежегодной исповеди)» [Там же: 346]. Само по себе введение регулярной (раз в год) исповеди и причастия было связано с преследованием старообрядчества. Исполнение этой обязанности прихожанином должно было фиксироваться священником в специальных книгах, и священник обязан был сообщать начальству о тех, кто этой нормой пренебрег. Эта мера позволяла выявить тайных старообрядцев, не желавших платить двойной налог (в соответствии с указом 1716 г.). Эта мера, однако, вписывается и в другую парадигму — потому что историческое действие никогда не ограничено своим исходным замыслом. Этой другой парадигмой является петровская реформа благочестия (см. о ней [Лавров 2000: 408—423]).

Как уже говорилось, в средневековой Руси миряне исповедались и причащались крайне нерегулярно, покаянная дисциплина обладала лишь призрачным существованием. Каково бы ни было собственное неблагочестие Петра и сколь бы существенным компонентом его церковной политики ни была дискредитация церковных установлений, государство, взявшись дисциплинировать общество, должно было распространить свой контроль и на его религиозную жизнь (ср. [Живов 2004: 48—53]). Петр устраивает публичные кощунственные дебоши, но вместе с тем издает указы, предписываюшие благопристой-

ное поведение во время церковной службы [ПСЗ VII: № 4277, с. 96 от 20.07.1723]. Дисциплинирование последнего рода как бы продолжает аналогичные усилия боголюбцев, но, как и сходные распоряжения Алексея Михайловича, трансформирует эту деятельность в предмет государственного контроля [Michels 1999: 227; Живов 2004: 66—68]. Как следствие возникающие на этой основе религиозные практики остаются никак не интериоризованными обществом. Это в полной мере относится и к покаянной дисциплине, и к временной регламентации. Ни в одном, ни в другом случае навязанные государством предписания не становятся интериоризированной дисциплиной. Та духовная бухгалтерия, которая лежит в основе культурных практик буржуазного общества, для петровского подданного (равно как и для его потомков) остается внешним принуждением, вызывающим лишь защитную реакцию.

Итак, в петровской парадигме людей спасает государство, поэтому оно их считает, считает их время и берет на себя его оплату. Первая кривизна русской модернизации состоит как раз в том, что не буржуазное общество заставляет государство считать собранные налоги и забранное время и отчитываться за них, а государство заставляет общество заниматься подсчетом своих финансовых обязательств, растраченных вне службы часов и отвечать за растрату. Не общество наставляет государство, а государство обустраивает общество, так что модернизация оказывается атрибутом власти. Новая риторика временной регламентации вырабатывается не городской (буржуазной) культурой, но бюрократическим аппаратом, а обществом (в том числе и городской элитой) в существенной степени отвергается. Именно этим, между прочим, обусловлен мотив вечной занятости в мифологии Петра. «И мореплаватель и плотник», как известно, «на троне вечный был работник». Не обсуждая сейчас несоответствия этого мифа реальным фактам, отмечу, что он создается самим Петром и имеет явные дидактические задачи — индоктринацию обязанного службой шляхетства.

Государственная регламентация и общественный саботаж. Государство навязывает обществу модернизацию, однако его бюрократические возможности ограничены, распоряжения издаются, но не действуют. В изданном Петром Генеральном Регламенте оговариваются часы государственной службы (гл. 3, 10, 12 — [Законодательство Петра I: 101—102, 105, 106]), но едва ли не в течение всего XVIII в. чиновники успешно этот закон саботируют;

поведение чиновников показательно, поскольку они на виду у государства, остальное население саботирует, видимо, государственную бухгалтерию еще более рьяно. В 1738 г., например, Анна Иоанновна объявляет указ о сенаторах и сенатских служащих, долженствующий исправить ставшие ей известными непорядки, а именно что «г.г. сенаторы в присутствии своем в Пр. Сенате неблагочинно сидят ⟨...⟩ також в Сенат приезжают поздно и не дела слушают, но едят сухие снятки, крендели и рябчики и указных часов не высиживают, а обер-прокурор Соймонов в том им, по должности своей, не воспрещает» ([СРИО CXXIV: 477]; ср.: [СРИО CIV: 484; Анисимов 1994: 299]). В 1760 г. новоназначенный генерал—прокурор Яков Шаховской принялся наводить порядок и утверждать предписания закона. Однако Канцелярия конфискации успешно противостояла этому натиску, построив несколько рядов защиты: «1) По генеральному Регламенту, велено съезжаться — в самые короткие дни в шестом, а в долгие — в восьмом часу; только по которое, именно, время короткие и долгие дни числить, на то точного изъяснения нет. 2) Из разных городов пишут, что воеводы в канцеляриях находились, а в котором часу приходили и выходили, — о том, за неимением в тех городах часов, писать не с чего. 3) В гремячевской воеводской канцелярии во многих числах присутствия не было за неимением судных и разыскных дел, — и за такие неприсутствия штраф взыскивать ли?» [Соловьев XXIV: стб. 1177]. Сенат по этому доношению приказал: где часов нет, — там держать песочные часы, — однако проблему в целом явно решить не смог.

Неверно было бы думать, что общество вообще не воспринимает новый государственный дискурс и тем самым модернизация его не затрагивает. Как и со всем комплексом петровских преобразований, элита поступает со счетной парадигмой по-своему. Период от Петра до Екатерины обычно рассматривают как темное время, когда ничего принципиального не происходит. Это односторонняя точка зрения (ср. ее критику: [Анисимов 1994: 424—450; Каменский 1999: 165—254]). Именно в эти годы элита адаптируется к новому порядку или, говоря точнее, адаптирует новый порядок к своим интересам и потребностям. Скажем, элита готова потребить идею того, что вся жизнь отдана государству, что служба начинается с первым криком и кончается с последним вздохом, однако детей начинают записывать в службу от рождения, и это облегчает ситуацию: ребенок растет, служба идет, и выслуженный к совершенолетию чин обеспечивает сносное существование. Указ о вольности дворянства лишь легализует —

в отношении элиты — то положение, которое сложилось в результате этого процесса адаптации.

Точно так же элита усваивает счетную парадигму, но начинает считать в свою пользу, т. е. заявляет свои права на временную собственность. В результате появляется важнейшая для модернизационного дискурса категория праздного (свободного) времени (loisir, leisure, otium). С буржуазной культурой категория праздного времени так тесно, как идея сотериологической бухгалтерии, видимо, не связана. В Германии, скажем, понятие Nebenstunde возникает в XVII в. в рамках концепции политического человека, регламентирующей жизнь дворянского общества. Однако регламентация эта создается деятелями бюргерской культуры (такими, как Христиан Вайзе — см. [Frühsorge 1974]) и может рассматриваться как внедрение буржуазной системы ценностей в дворянский обиход (о различиях в культурной ситуации между Германией и Францией в XVII—XVIII вв. см. [Элиас I: 92—108]). Таким образом, в своих истоках дихотомия деловых занятий и отдыха, а отсюда и категория праздного времени — это все же категория буржуазной культуры, это то время, которое не деньги. Это и обусловливает связь данной категории с модернизацией.

Нужно обратить внимание и на еще один существенный момент. В западноевропейской урбанистической культуре праздное время, досуг — это (в Новое время) дискурсивная категория, общая для разных социальных групп, в том числе для дворянства и бюргерства. При пересадке на русскую почву праздное время становится частью дворянской культуры и понимается как время, свободное от дворянской службы. Дворянство утверждает свое право на праздное время, и рассматривает его как свое исключительное право, что в конце концов и находит выражение в указе о вольности дворянства. А. П. Сумароков заявляет, что крестьянам не нужна свобода и свободное время, потому что они не знают, что с ним делать, так как «наш низкий народ никаких благородных чувствий еще не имеет» [Гуковский 1941: 358—359]. Только дворяне могут употребить благо праздности на пользу всего общества. С 1759 по 1760-й, как раз в преддверии указа, студенты Кадетского корпуса издают известный журнал «Праздное время в пользу употребленное». Праздное время, став категорией элитарного сознания, создает новые проблемы, проблемы того, что с ним следует делать, и именно этой проблемой занято дворянство в середине XVIII в.

В этой связи можно вспомнить фонвизинского «Недоросля», в котором прочерчивается дилемма, вставшая перед дворянским обще-

ством. Праздное время наследует от секулярного времени государства счетность и соотнесенность с деньгами. Оно может быть растрачено впустую или употреблено с пользой. Стародум, с одной стороны, Простаковы и Скотинины — с другой олицетворяют противоположные способы обращения с праздным временем. Стародум, уйдя со службы, просвещает свой ум и создает себе состояние; Простаковы употребляют данную им свободу во вред и коснеют в варварстве. Эта дискурсивная дихотомия, представленная, конечно, не у одного Фонвизина и образующая длительную традицию, отнюдь не представляет собой тривиальную оппозицию просвещения и невежества. Два момента в ней вполне специфичны и образуют вторую кривизну русской модернизации.

Во-первых, праздное время концептуализируется как категория исключительно дворянской культуры, как привилегия дворянства, данная ему собственником времени — государством. Буколические поселяне тоже, несомненно, собрав урожай, резвятся у ручья и наслаждаются праздностью, однако они остаются чисто литературными персонажами и с крепостными, которыми владеют авторы пасторалей, как правило, не ассоциируются. У мужика изящных чувств быть не может, а потому и категория otium'а к нему неприложима. Когда в 1803 г. появляется пьеса Н. И. Ильина «Великодушие, или Рекрутский набор» с сюжетом из крестьянской жизни и явными признаками сентиментализма, она вызывает у критиков (естественно, дворянских) негативную реакцию. Сам выбор крестьян в качестве героев слезной драмы отсылает к руссоистской парадигме: крестьяне, не испорченные цивилизацией, обладают естественным благородством. В. В. Измайлов, карамзинист и почитатель Руссо, упрекал Ильина за то, «что он выводил на сцену тех людей, которых состояние есть последнее в обществе, которых мысли, чувства и самый язык весьма ограничены и которых дела не могут служить нам ни наставлением, ни примером» [Кочеткова 1994: 73]. В этом контексте благородная дворянская праздность ни малейшим сходством с крестьянским безделием обладать не могла. Тем более не имела она ничего общего со свободными часами недворянского городского населения — купцов, торговцев, ремесленников. Картины бюргерского гулянья для русской дворянской литературы (и культуры в целом) были возможны только как часть чужеземной жизни. Можно напомнить, как в «Евгении Онегине» рассеянный образ жизни героя романа противополагается трудовой занятости недворянского Петербурга [Пушкин VI: 20]:

Что ж мой Онегин? Полусонный
В постелю с бала едет он:
А Петербург неугомонный
Уж барабаном пробужден.
Встает купец, идет разносчик,
На биржу тянется извозчик,
С кувшином охтенка спешит,
Под ней снег утренний хрустит.
Проснулся утра шум приятный.
Открыты ставни; трубный дым
Столбом восходит голубым,
И хлебник, немец акуратный,
В бумажном колпаке, нераз
Уж отворял свой *васисдас*.

В силу этого для любой неэлитарной культуры категория праздного времени оказывается чужой и враждебной. С точки зрения неэлитарных культур, праздным временем обладают дармоеды (хотя понятно, что у дармоеда не может быть свободного времени, поскольку у него нет времени занятого). Дармоедство становится синонимом любого элитарного времяпрепровождения, не связанного со службой и не приносящего деньги, и сюда включается любая элитарная культурная деятельность. Собственно, доминирующий культурный дискурс меняется уже в середине XIX в., и всякое подобие благородного otium'а из него исчезает. Интеллигенция, в формировании которой отталкивание от элитарной культуры оказывается конститутивным моментом (ср. [Живов 2002: 692—700]), дворянскую праздность решительно осуждает. Можно полагать, что мы имеем здесь дело не только с ressentiment'ом неэлитарной части общества, но и с новой апроприацией времени. Интеллигенция конкурирует с государством и претендует на то самое момнопольное владение временем, которым раньше располагало государство. Отказ от интеллигентского «служения» в пользу благородной праздности для нее так же нелегитимен, как отказ от службы для Петра Великого. На этой дискурсивной ниве вырастают впоследствии многообразные плоды — от нигилизма шестидесятников до бунтующих крестьян, совершающих ритуальное надругательство над культурным интерьером барской усадьбы.

Во-вторых, в русском понимании праздное время — это преимущественно время свободное от службы. В таком восприятии собственник времени и субъект временной регламентации экстериоризо-

ван, поэтому регламентация времени ощущается как насилие. Можно вспомнить, что отец Тристрама Шенди заводил часы раз в две недели и приурочивал к этому действию все прочие обстоятельства своей жизни, включая зачатие глубокомысленного Тристрама. Это и есть интериоризация временной регламентации. В России таких чудаков не было. Как отмечает одна английская путешественница по России в середине XIX в., «[n]o people value external appearance as much as they do. Mirrors hold the same position in Russia as clocks do in England; with us time is valuable, with them, appearance» [Onassis 1976: 16]. Отказ от временной регламентации как от внешнего насилия становится важнейшей составляющей свободы à la russe. И эта особенность русской модернизации порождает долговременные социально деструктивные последствия, сказываясь и на характере «труда на службе», и на восприятии работы на собственные нужды, и на отношении к культивируемому отдыху как своего рода разврату (напомню, например, рассуждения Л. Н. Толстого о спорте и мужике, которому спорт не нужен)[16].

Досуг (слово и понятие). Для придворной (аристократической) культуры (культуры ancien régime) понятие досуга было чужим, поскольку бал или охота ничем принципиально не отличались от приема послов или участия в религиозной церемонии: все эти занятия были подчинены этикету и в силу этого оказывались не свободным времяпрепровождением, а длящимся ритуалом распределения власти (см. [Elias 1981: 120—176]). Как уже говорилось, досугу как автономному разделу времени аристократию учит буржуазия, знающая цену времени. С теми или иными различиями в характере социальной медиации и в порядке взаимодействия дворянских и буржуазных элит процессы подобного обучения происходят в разных странах модернизирующейся Европы. Именно в результате этих процессов постепенно формируется единое общество, состоящее из лиц, располагающих «свободным временем», тот социум, который подходит под сформулированное Торстеном Вебленом понятие the leisure class [Veblen 1975]. Повсеместно эти процессы приводят к развитию лексических средств, обеспечивающих дискурсивные практики этого «праздного» общества[17].

[16] Любопытные аналогии этим рассуждениям можно найти у Торстена Веблена, описывающего спорт как принадлежность образа жизни тех секторов общества, которые он определяет как «leisure class» [Veblen 1975: 254—275]; речь, понятно, идет о периоде до профессионализации спорта.

[17] Особая и отдельная тема — это соотношение досуга, otium'а и развлечений. И здесь русская культура обладает определенной спецификой. Как отметил недавно

Подобное развитие имеет место и в послепетровской России — с той, однако же, существенной особенностью, что функцию обучающей модернизационному дискурсу буржуазии берут на себя агенты государства: буржуазии нет, поэтому нет и буржуазной системы ценностей, и модернизация времени навязывается обществу не в силу взаимодействия разных элит, а как «европейское» заведение, необходимое для граждан Российских Европий, т. е. все того же служивого дворянского сословия. В 1725 г. во исполнение планов почившего императора основывается Российская Академия наук, и на первых порах именно она приписывает себе роль наставника. Публикуя время от времени ученые труды, которые никто в России не читает, она в то же время начинает с 1728 г. издавать своего рода научно-популярный журнал «Примечания к ведомостям». В этом журнале европеизирующейся публике (не слишком многочисленной культурной элите) сообщаются разнообразные сведения о европейских происшествиях и достижениях: о морском праве и асбестовой нити, о генеалогии европейских княжеских домов, географических открытиях, свадьбах и мезальянсах, военных действиях и ученых изобретениях.

Первые выпуски этого издания за 1731 г. (с начала года до середины февраля — ч. I—XI) посвящены проблемам времени и его измерения, и это намерение ввести читателя в курс «европейского» времени явно не случайно. В журнале рассказывается о различных инструментах для измерения времени, изобретенных человечеством от древности до последних новинок, о знаменитых часовых мастерах, о том, как проверять карманные и так называемые «Королевскїе перпендикулные» часы по звездам (говорится о том, что «такихъ часовъ у насъ здѣсь ѕѣло много имѣется» и что они отличаются большой неточностью — несмотря на изобретенный Гюйгенсом [Гугением] маятниковый механизм) [Примечания 1731: 27—28]. Объясняются различные системы счета времени:

Е. В. Дуков, профессиональные развлекатели (актеры) не были частью несуществовавшего городского общества, но обретались при дворе [Дуков 2006: 10—11], т. е. вскармливались и потреблялись верховной властью. Переворот в профессии развлечений Е. В. Дуков относит к преобразованиям Петра I [Там же], оплошно забывая о театре при дворе Алексея Михайловича. Театральные забавы справившегося с церковными проблемами благочестивого царя непосредственно связаны с процессом государственной апроприации времени. Проблематика досуга и развлечений в разных аспектах рассматривается в сборнике «Бремя развлечений. Otium в Европе. XVIII—XX вв.», вышедшем под редакцией Е. В. Дукова. Это пестрое собрание эссе не позволяет сделать сколько-нибудь значимых выводов, поскольку авторы не ставят перед собой задачу сколько-нибудь точно определить основные понятия и избавиться от легкомысленной расплывчатости и в понимании досуга, и в понимании развлечений.

с восхода солнца, с захода, с полдня, — и указывается, что «Еvропѣискїе часы называются тѣ, которые на нашихъ часахъ показываются, и съ полуночи считаются» [Там же: 20], т. е. принятая в России система (совсем недавно введенная Петром и получившая лишь ограниченное распространение) определяется как «европейская»; счет времени оказывается, таким образом, символическим европейским атрибутом, отличающим модернизирующихся россиян от таких, сохраняющих варварские манеры народов, как «Iталїанцы и Хинѣицы».

В конце этого раздела, в XI выпуске помещена статья «О полезномъ употребленїи времени, переведено изъ Аглинскои книги спектаторъ именуемои, изъ второи части четвертыи разговоръ». Статья представляет собой перевод эссе Р. Стиля из 2-го тома (London, 1711, № 93, Saturday, June 16), сделанный, впрочем, не с английского оригинала, а с французского перевода. О том, что французский текст был посредствующим звеном для русского перевода свидетельствуют следующие сопоставления:

Spectator, p. 53—54, 55	Le Spectateur, p. 24, 26	Примечания, с. 43, 44
There is another kind of virtue that may find employment for those retired hours in which we are altogether left to ourselves, and destitute of company and conversation.	Il y a une autre espece de Vertu qui peut remplir le vuide où l'on trouve lorsqu'on est seul dans son Cabinet, loin du tumulte & de l'embarras des Affaires.	Сверхъ сего есть еще иная добродѣтель, которою праздное время препровождать можно, хотя кто и одинъ въ своемъ покоѣ отъ всякаго шума и мїрскихъ дѣлъ освобожденъ пребывалъ.
There is no blessing of life that is any way comparable to the enjoyment of a discreet and virtuous friend. It eases and unloads the mind, clears and improves the understanding, engenders thoughts and knowledge, animate virtue and good resolution, sooths and allays the passions, and finds employment for most of the vacant hours of life.	Il n'y a pas des bonheurs dans la Vie qui approche de la jouissance d'un Ami vertueux & discret. Sa Conversation éclaire & soulage l'Esprit, fait naitre de nouvelles Pensées, anime à la Vertue, excite à former de beaux Desseins, calme les Passions, & met à profit les momens de la Vie ou l'on se trouve le plus de loisir.	Во всемъ человѣческомъ житїи никакое щастїе съ тѣмъ сравнить неможно, которое отъ добродѣтелнаго и вѣжливаго друга происходить можетъ. Его обхожденїе просвѣщаетъ и увеселяетъ нашу мысль, добродѣтель въ насъ живущею творитъ, подаетъ намъ поводъ къ добрымъ помышленїямъ, утоляетъ страсти, и пособствуетъ намъ то время весело препроводить, которое наипаче скучно бываетъ[18].

Речь в этом эссе идет именно о достойных занятиях во время досуга: дружеской беседе, чтении книг, любительских занятиях музыкой, живописью, архитектурой, садоводством и т. д.; они противопоставлены занятиям недостойным, хотя и невинным (безнравственных развлечений Стиль даже не упоминает), таким как игра в карты. Развлечения должны быть рациональны. «I must confess, — пишет Стиль, — I think it is below reasonable creatures to be altogether conversant in such diversions as are merely innocent, and have nothing else to recommend them, but that there is no hurt in them» [Spectator 1711: 54]. Предписания Стиля, таким образом, содержат буржуазную рационализацию структуры досуга, основанную на чуждых аристократической культуре моральных категориях. Вместе с тем адресатом Стиля является образованное общество в целом, т. е. формирующийся leisure class, и именно его Стиль обучает правильному (рациональному и нравственному) обращению со свободным временем.

Русский перевод вполне послушно следует за оригиналом, однако при всей его относительной точности в нем происходят определенные дискурсивные сдвиги. Характерно, например, что при переводе только что цитировавшегося пассажа утерянным оказывается моральный элемент. Последние слова этого пассажа во французском переводе читаются как «dont tout le bien consiste en ce qu'il n'y a point de mal» [Spectateur 1746: 25], и mal несет в себе ту отсылку к нравственным категориям, которая важна для Стиля. По-русски здесь находим: «которые неболѣе добраго въ себѣ содержатъ, какъ то, что оные однакожъ не непристоины» [Примечания 1731: 43]. На месте этики оказывается этикет, и это трудно не связать с изменившимся адресатом текста — служилой элитой, мыслящей и чувствующей в системе ценностей придворного общества.

Не менее показателен следующий пассаж:

[18] Ю. Д. Левин (Левин 1990, 19) полагал, что оригиналом «служил французский или немецкий перевод». Действительно, к 1731 г. «The Spectator» был переведен и на французский, и на немецкий язык (немецкий перевод см.: Spectateur 1719). В немецком переводе, однако, интересующий нас 93-й выпуск отсутствует, так что можно с уверенностью сказать, что русский переводчик пользовался именно французским текстом. Не исключено, что перевод мог быть сделан В. К. Тредиаковским. Во всяком случае 1 февраля 1731 г. Шумахер писал Тредиаковскому: «Ou aimeriez vous plutôt à traduire un petit recueil de bons mots ou d'historiettes, quelque voyage? ou des discours de notre cher Spectateur?» [Пекарский II: 27, примеч.). Один опыт такого перевода из The *Spectator*'а Тредиаковский предпринял. В его бумагах имеется «Из книги, называемая Спектатор (смотритель). Сравнение между Людовиком XIV и Петром Алексѣевичем Россійским Імператором въ разсужденіи славы» [Там же: 26, примеч. 1] (о переводах из «The Spectator» в «Примечаниях» ср. [Солнцев 1892: 130—131]).

The Spectator, p. 55	Le Spectateur, p. 26—27	Примечания, с. 44
The florist, the planter, the gardener, the husbandman, when they are only as accomplishments to the man of fortune, are great reliefs to a country life...	L'Art de cultiver les Fleurs & de planter les Arbres, le Jardinage & l'Agriculture, lorsque ces connoissances ne servent que d'accessoire à un Homme riche, sont d'un grand secours à la Campagne...	Возращенїе изряднихъ цвѣтовъ, сажанїе деревъ, садовничество и пахорство, ежели сїи искусства богатыи человѣкъ яко междудѣлїе употребляетъ, подаютъ въ деревняхъ великую помощь...

Идея *accomplishments* как личных и неслужебных достижений человека оказывается вполне чуждой русской дискурсивной практике (в первой половине XVIII в. точно так же, как и в настоящее время), и переводчику приходится воспользоваться неологизмом *междудѣлїе*, отсылающего к отсутствию дела, к пустому разрыву в деятельности, а не к занятиям, заполняющим эту пустоту. Дело концептуализируется здесь как регулярный труд (служба), предписываемый государством, а не как трудовая часть country life. Вне службы вообще делать нечего, и поэтому вместо country life, русский эквивалент для которой также отсутствует, появляется *въ деревняхъ* как обозначение внеслужебной праздности: служащий человек живет в городе и английские *accomplishments* ему не нужны.

Это позволяет понять и то, как в русских условиях концептуализируется досуг. В английском оригинале для этого понятия употребляются разные выражения (retired hours, vacant hours, empty spaces [of life], dead unactive hours[19] — [Spectator 1711: 53, 55, 56]); характерно, что устоявшегося слова еще нет, хотя в принципе в английском выражения leisure time или leisure hours появляются в конце XVII в. [OED VIII: 816]. Во французском дискурсе концепт досуга кажется более сформировавшимся, и в соответствии с приведенными английскими выражениями мы находим loisir (дважды), vide, heures perduës [Spectateur 1746: 24, 26, 27]. В русском переводе дважды обнаруживается *праздное время* [Примечания 1731: 43, 44], один раз *скучное время* [Там же: 43] и один раз *время, которое наипаче скучно бываетъ* [Там же: 44]. Дискурс кажется неустоявшимся и апеллирующим к разным исходным концептам: *праздное время* к отсутствию дел, а скучное время к чувствам, которые может (или должен) испытывать незанятой человек, но которые прямо с досугом

[19] В издании 1711 г. стоит for the employment of our dead unactive bodies (1711, 56); это описка, и в последующих перепечатках она исправлена на dead unactive hours (см., например: 1757, 71; см. также [Spectator 1945: 290]).

не связаны (поскольку скучает, по словам Пушкина, иной от лени, тот от дел).

Слово *досуг* в значении ‘свободное, не занятое трудом время’ появляется в русском языке несколько позднее, в самой середине XVIII в. и является, видимо, семантической калькой с фр. loisir, англ. leisure или нем. Muße. Основанием для сближения слова *досуг* с данными лексемами было общее для них значение ‘возможность, способность’. Именно это значение *досуга* оставалось основным в русском языке вплоть до середины XVIII в. и присутствовало в семантической структуре соответствующих европейских языков по крайней мере в качестве исходного (фр. *loisir* от лат. *licere*, с сохраняющимся вплоть до XVIII в. значением ‘possibilité’; англ. *leisure* из фр. с первоначальным значением ‘opportunity’, нем. Muße от прагерм. **mōtan* со значением ‘Möglichkeit, angemessene Gelegenheit zu etwas’ — [Robert VI: 442; OED VIII: 815; Kluge 1975: 496]). Данное значение представлено у существительных *досугъ*, *просугъ* и *досужьство* в восточнославянских средневековых памятниках, ср. в Житии Стефана Пермского Епифания Премудрого: «Стефан же бж҃иею бл҃гдтию и своимъ *досужствомъ* всѣхъ сихъ препираше» [СРЯ XI—XVII вв., IV: 341]; в «Ином сказании» (повести о Смутном времени): «Видѣ 〈...〉 пришествие двинскихъ стрѣлцовъ въ градъ и слыша 〈...〉 смѣльство и досугъ ихъ, — и зѣло устрашися» [Там же].

Замечу, что некоторые лексикографы фиксируют значение свободного времени у слова *досуг* и производных от него уже в средневековых текстах, однако их примеры неубедительны. Они вчитывают в средневековый текст ту привычную им семантику, для которой там нет никакого места. Так, составители Словаря русского языка XI—XVII вв. приводят пример на слово *досуг* в значении ‘свободное или удобное время’ из Докончания великого князя тверского Бориса Александровича с королем польским Казимиром 1449 г.: «А будетъ ему досугъ, и ему самому поити» [СРЯ XI—XVII вв., IV: 341]. Конечно, сразу же кажется странным, что в межгосударственном соглашении речь идет об использовании свободного времени. Обратившись к тексту памятника, обнаруживаем, что речь идет о взаимных обязательствах в случае военного конфликта. Стороны обязуются взаимной помощью, и оговариваются те условия, при которых неоказание помощи не нарушает договорных обязательств. Для русской стороны: «А только жъ некоторыми делы бȣдеть намъ недосугъ помочы послати к тобе на немъцы, занужъ землю далече, то намъ не в-ызмену». Для польской стороны оговариваются сходные условия: «А будеть мне его самого надобе, а бȣдеть ему досȣгъ, и ему самому поити. А только ему не-

што заидеть, самъ не възможеть поити, и ему ко мне послати помочь по силе, без хитрости. А с нами ти стоꙗти заѡдно противу всих сторонъ, никого не выимуючы, хто бы коли немиренъ был» [ДДГ: № 54, с. 163]. Совершенно очевидно, что в докончании говорится никак не о свободном или удобном времени, а о возможности (*досугъ*) или невозможности (*недосугъ*) оказать помощь[20].

Ясные примеры значения свободного времени появляются у слова *досуг* лишь во второй половине XVIII в. В Словаре русского языка XVIII века в качестве наиболее раннего текста с интересующей нас семантикой у слова *досуг* цитируется «Тилемахида» Тредиаковского:

> На воспрїя́тїе дѣльныхъ Намѣренїй, разуму долгъ быть
> И свободну весьма, притомъ емужъ и-спокойну.
> Надобно мыслить о-то́мъ въ удобное время досуга,
> И уво́льнену всѣхъ отъ дѣлъ узловатыхъ и-тру́дныхъ.
>
> *[Тредиаковский 1766, II: 176].*

Вполне очевидно, что для Тредиаковского *досуг* означает в данном случае время свободное от дел, т. е. то же самое, что *loisir* во французском или *otium* в античной традиции, которую воссоздает Тредиаковский в «Тилемахиде»[21]. Более ранний, но менее яркий при-

[20] Только это значение фигурирует и в начале XVIII в., например, во фразе из распоряжения Петра I: «Естли Галанским плотникам досуг, велѣть здѣлать два или три галиота, которые во флотѣ зѣло нужны» [СРЯ XVIII в., VI: 239]; естественный перевод «если у них есть возможность», а не «если у них есть свободное время» (как анахронистически предполагают составители словаря): Петра loisir плотников, понятным образом, не интересовал. Конечно, возможность что-то сделать предполагает, что для этого действия есть время; в силу этого у рассматриваемых лексем временной компонент может выделяться, однако до середины XVIII в. он имеет подчиненный, производный характер и в основное толкование не входит. Так, скажем, темпоральное значение может выделяется в слове *досужный* в письме Д. Львова вологодскому архиепископу Маркелу 1650-х годов, в котором он просит владыку позволить ему пользоваться церковью московского подворья вологодской епархии и распорядиться, чтобы тамошний поп ждал его с началом службы, когда он задерживается, «потомꙋ что мы вселды живем при гсдрьскои милости извесно то тѣбѣ гсдрю моемꙋ что мы не досꙋжны» [Котков 1969: 284]. Конечно, речь идет о том, что Львов — занятой человек, однако, видимо, не специфически о том, что у него нет свободного времени, а о том, что у него, случается, нет возможности поспеть к службе вовремя.

[21] Временное значение выражено здесь плеонастически: *время досуга* — это и есть *досуг*. Во французском оригинале у Фенелона временная семантика вообще эксплицитно не выражена, досугу соответствует *aise*, ср.: «Pour former de grands desseins il faut avoir l'esprit libre & reposé, il faut penser à son aise dans un entier dégagement de toutes les expéditions d'affaires épineuses» [Fénélon 1699, V: 125]. Впрочем, в более ши-

мер обнаруживается в письме М. В. Ломоносова В. Н. Татищеву от 27 января 1749 г. Ломоносов пишет в нем о своем желании сделать стихотворное переложение Псалтыри и указывает на две причины, которые этому препятствуют: «Первое — *недосуги*; ибо главное мое дело есть горная наука, для которой я был нарочно в Саксонию посылан, также химия и физика много времени требуют» [Ломоносов, VIII: 96][22]. Речь здесь определенно идет о времени, а не о способности, однако не ясно, до какой степени потребное Ломоносову для переложения время рассматривается как *loisir*. Поскольку общество явно нуждалось в подходящем обозначении для нового концепта, эта инновация получает в Екатерининскую эпоху заметное распространение. Ср., например, в Слове Ивана Третьякова 1768 г.: «[Люди] любопытствовать о вещах начинают, когда онѣ, снискав все нужное к прохладнѣйшему житию, надосугѣ пребывают» [СРЯ XVIII в., VI: 239] или в журнале Смесь 1769 г.: «Напишу волшебную сказку, сии сказочки часто и знатные и ученые люди изволят читать надосугѣ» [Там же].

Понятно, что к концу Екатерининской эпохи в контексте эмансипации культуры от государственного пафоса и государственного руководства (см. об этих процессах [Живов 1996: 419—429]) концепция досуга приобретает особую значимость. В русских условиях апелляция к досугу акцентирует самодостаточность частной жизни, частной деятельности, не сводящейся к государственной службе. Одним из главных апологетов этой культивируемой приватности был Н. М. Карамзин, журнальные предприятия которого должны были создать просвещенную и обладающую досугом публику, которая ценила бы собственные культурные достижения и воспринимала бы автора «Бедной Лизы» в качестве своего наставника. В силу этого вполне естественным кажется, что Карамзин помещает в «Московском журнале» отдельную статью «О Досугѣ», представляющую собой перевод эссэ Христиана Гарве «Ueber die Muße» [Гарве 1792а; 1792б]. В примечании к переводу Карамзин пишет: «Сїя пїеса полюбилась мнѣ простотою, ясностїю и стройнымъ теченїемъ мыслей» [Гарве

роком контексте временная семантика присутствует, в предшествующей фразе говорится о «les détails médiocres qui consume le temps & la liberté d'esprit nécessaire pour les grandes choses» [Ibid.]; у Тредиаковского этому соответствует: «Для Подробностей, тратящихъ время и-ра́зума Вольность, Нужную толь на велйкїе Вещи и-ва́жные са́мы» [Тредиаковский 1766, II: 176].

[22] Я благодарен Г. Кайперту, указавшему мне на этот пример.

1792б: 167]. Позицию Гарве можно было бы обозначить как своего рода буржуазный стоицизм, однако нет оснований думать, что Карамзин усваивает эту установку в целом. Со свойственным ему эклектизмом он пользуется текстом Гарве для утверждения нескольких важных для него самого идей.

Прежде всего это идея самого досуга как неотъемлемого права свободного человека. У Гарве в качестве эпиграфа фигурирует: «*῞Οσιον τι ἡ σχολή*»; Карамзин снабжает эту фразу не совсем точным, но весьма красноречивым переводом: «Досугъ есть нѣчто святое» [Гарве 1792а: 93; 1792б: 167]. Затем досуг связывается со свободой:

О Досугѣ, с. 167	Ueber die Muße, s. 93
Подъ досугомъ разумѣю я то состоянїе человѣка, въ которомъ ему свободно заниматься тѣмъ, что для него прїятнѣе. И такъ существо онаго состоитъ во внутренней свободѣ духа относительно къ предмету вниманїя его и вообще къ употребленїю его силъ	Unter Muße verstehe ich die Lage eines Menschen, in welcher es ihm frey steht, sein Gemüth mit demjenigen Gegenstande zu beschäftigen, welcher ihm am besten gefällt. Die Hauptsach, bey dersdelben ist also, die innere Freyheit des Geistes in Absicht der Richtung seiner Aufmerksamkeit, und des Gebrauchs seiner Kräfte überhaupt.

Досуг есть принадлежность частного человека; он противостоит занятости придворного, которая не отличается принципиальным образом от занятости ремесленника:

О Досугѣ, с. 168	Ueber die Muße, s. 93
Придворной во всей своей пышности имѣетъ такъ же мало досуга, какъ поденщикъ или ремесленникъ, которой трудами достаетъ себѣ хлѣбъ. Оба они въ нѣкоторомъ смыслѣ невольники; оба идутъ по назначенному для нихъ пути.	Der Hofmann, in aller seiner Herrlichkeit, hat so wenig Muße, als der Taglöhner oder Handwerksgeselle, der für sein Brod arbeitet. Beyde stehn unter einem Herrn; beyde sind eingespannt in ein Joch, unter weichem sie ihren vorgezeichneten Weg ⟨...⟩ wandeln müssen.

Вместе с тем для Карамзина явно важна мысль, что досуг доступен и полезен не всем; во благо им могут воспользоваться лишь те, кто обладает определенным духовным развитием — тем самым развитием, которое Карамзин прививает своим читателям (и здесь в русских условиях имплицитно содержится социальный ценз, поскольку Карамзин адресует свои публикации дворянству):

О Досугѣ, с. 171	Ueber die Muße, s. 95
Но для человѣка несовершеннаго, которой находится еще на первой степени своего образованія, досугъ не весьма полезенъ. Подобно как внѣшніе предметы должны сперва привести въ движеніе наши чувства, прежде нежели разумъ начинаетъ дѣйствовать: такъ и духовныя силы многихъ людей должны приведены быть въ порядочное дѣйствіе *должными дѣлами*, прежде нежели сіи люди, будучи оставлены самимъ себѣ, могутъ быть для себя и для другихъ полезны. Глупой человѣкъ засыпает, какъ скоро нѣтъ работы ни рукамъ, ни ногамъ его.	Aber für den unvollkommnen Menschen, der noch auf den ersten Stufen seiner Ausbildung steht, ist Muße kein schicklicher Boden, in dem er gedeihen könnte. So wie bey allen Menschen, äußre Gegenstände zuerst die Sinne in Bewegung setsen müssen, ehe ihr Verstand anfängt sich zu äußern: so müssen bey den meisten Menschen, ausgegebne Geschäfte erst ihre geistigen Kräfte in eine regelmäßige Wirksamkeit bringen, ehe sie, sich selbst überlassen, zur Vervollkommnung des Menschen selbst, oder zum Besten der Welt mit Erfolg arbeiten können. Der dumme Mensch schläft ein, sobald er mit seiner Händen und Füßnichts mehr zu thun hat.

Появление *досуга* как семантической кальки рассматривавшихся выше лексем западноевропейских языков отнюдь не свидетельствует о семантическом тождестве русского новообразования с его европейскими прототипами. Калькирование может сопровождаться семантическим сдвигом, обусловленным в конечном счете тем, что калькированный смысл попадает в новый историко-культурный контекст. Как хорошо видно при анализе карамзинского перевода, русский досуг оказывается составляющей не модерной буржуазной культуры, а элитарного дворянского обихода. Он концептуализируется как привилегия дворянства, данная ему собственником времени — государством и понимаемая как время, свободное от службы, не оккупированное государством. Поскольку буржуазная культура в России так и не успевает сложиться, дворянский досуг, не претерпев особых семантических трансформаций, превращается в советский досуг: организаторы пролетарской культуры экспроприируют эту дискурсивную категорию вместе с дворянскими усадьбами, оперными театрами и спортом. Собственником времени остается государство, а досуг — временем, свободным от службы, только служит теперь не дворянство, а все население. Поэтому по-русски и сейчас можно сказать «на досуге (в свободное время) он подрабатывает извозом (переводами, уроками, самогоноварением и т. д.)», что не переводится на другие языки без коннотативных сдвигов. Русский досуг — это время, свободное от навязанной извне регламентации, а не время, не занятое трудом.

Праздность (слово и понятие). Другим словом, обозначавшим не заполненное трудом состояние, была *праздность*; время, отданное

этому состоянию, могло именоваться, как мы уже видели, *праздное время*. И в истории этого культурного концепта можно обнаружить весьма любопытные эпизоды, указывающие на специфику русского времени. В отличие от *досуга*, который исходно ни к безделью, ни ко времени безделья отношения не имел, *праздность* с самого начала обозначала состояние, свободное от дел. Поэтому содержание данного понятия зависело от того, что в разные эпохи рассматривалось в качестве дела, а оценочный компонент (негативный или позитивный) определялся тем, как концептуализировались «дела», от которых освобождался приверженец праздности. История группы слов с корнем *праз(д)ьн-* богата переосмыслениями, связанными с разным пониманием указанных семантических компонентов.

В церковнославянских текстах слова с корнем *праз(д)ьн-* употребляются прежде всего в соответствии с греч. *σχολή* и *σχολάζειν*, а также в соответствии с греч. *ἀργός*, *ἀργία*, *ἀργέω* (соответствия этого второго типа мы далее рассматривать не будем). В греческом и содержание понятий, обозначаемых *σχολή* и *σχολάζειν*, и их оценочная характеристика амбивалентны, совершенно таким же образом, как в латыни otium, otiosus, otiari, значение которых формировалось под прямым влиянием их греческих эквивалентов. М. Арль пишет об этой двойственности следующим образом: «Il est bien évident que chez les Chrétiens, comme dans la langue des philosophes grecs, les deux mots *σχολή* et *σχολάζειν* sont par eux mêmes neutres, ambivalents, pour le bien ou pour le mal, n'etant fixés dans un sens que par l'objet auquel est consacré le temps. Chez les auteurs chrétiens aussi *σχολή* renvoie *au temps dont l'homme dispose dans sa vie quotidienne*, celui qu'il peut perdre dans les activités du monde ou gagner en le consacrant à la vie spirituelle, à Dieu. Basile de Césarée précise les conditions d'une bonnẹ *σχολή* lorsqu'il écrit: "le temps libre (*σχολή*) *sans le crainte de Dieu* est maître de vice" (*Homélie sur l'Hexaemeron* 8, 8). En revanche le "loisir" rempli par la piété est la vie pleinement religieuse» [Harl 1984: 240], ср. еще у Василия Великого в гомелии на Пс. 45 противопоставление «*σχολή ἀγαθή*», посвященного спасению души, и «*σχολή πονηρά*», отданного пустым умствованиям на манер афинян [PG XXIX: col. 428C—429A].

Весьма знаменательно, что церковнославянские слова с корнем *праз(д)ьн-* в целом лишены подобной двойственности или, вернее, обладают ею лишь реликтовым образом. В переводных текстах в немногих случаях можно встретить слова с корнем *праз(д)ьн-*, передающие амбивалентные *σχολή* и *σχολάζειν*, однако их значение, как правило, остается неясным без обращения к греческому оригиналу

(следовательно, неясным для восточнославянских читателей этих текстов); в оригинальных славянских текстах эта греческая амбивалентность продолжения не находит. Одни слова с указанным корнем начинают устойчиво обозначать порочное безделие (*праздь*, *праздьние*, *праздьнодѣяние*, *праздьность*, *праздьнь*, *празнь* — [Срезневский II: 1364—1369; СДРЯ XI—XIV вв., VII: 464—475; СРЯ XI—XVII вв., XVIII: 127—134]), другие — занятость делом, обычно благим (*упражнение*, *упражнятися*, *упраздьноватися* — [Срезневский III: 1247—1249]), наконец, третьи приобретают дополнительное (по отношению ко времени, не занятому делом) значение торжества, ликования и т. д. (*праздьникъ*, *праздьничьныи*, *праздьньство*, *празьникъ*, *празьнование* — [Срезневский II: 1364—1368; СРЯ XI—XIV вв., VII: 464—473; СРЯ XI—XVII вв., XVIII: 127—130), соответствуя чаще всего греч. *ἑορτή*.

Приведу несколько примеров происходящих в этой сфере семантических трансформаций. В Первом послании коринфянам апостол Павел говорит об опасностях безбрачия и предлагает супругам не разлучаться навек, но пробовать жить в воздержании в течение некоторого времени (*πρὸς καιρὸν*), а потом сходиться вновь (I Кор. 7:1—6). Это временное расставание нужно, «*ἵνα σχολάσητε τῇ* [*νηστείᾳ καὶ τῇ*] *προσευχῇ*» (I Кор. 7:5); глагол *σχολάζειν* использован здесь именно ввиду той его амбивалентности, о которой говорилось выше: супругам предлагается освободить (опустошить, опорожнить) себя от мирских забот и привычек для (поста и) молитвы — тем же, привычным для античной цивилизации образом, каким стоики отвлекались от негоций для созерцания и размышления[23]. На славянский этот концепт передать не удается. В Чудовском Новом Завете читаем: «**да оупражнѩктесѧ постоⷨ҇ и мл҃твою**» [Воскресенский 1906: 63; Lehfeldt 1989: л. 110 об.], и в этом переводе теряется присутствующий у апостола Павла смысл освобождения от дел, от мирских забот и обстоятельств семейной жизни. В Библии 1499 г. находим: «**да празнꙋете въ постѣ и мл҃твѣ**» [Русская Библия VIII: 212]; хотя это и почти буквальный перевод, смысл фразы оказывается малопонятным, поскольку глагол **празновати** употреблен в редком (неизвестном рядовому читателю) значе-

[23] Этот смысл вполне адекватно передается в латинском переводе: «ut vacetis orationi». Позднее в лютеровском немецком переводе в этом контексте появляется понятие досуга (Muße): «daß ihr zum Fasten und Beten Muße habt». Разбор всех употреблений *σχολή* и *σχολάζειν* в греческой Библии см.: [Wartelle 1996: 192—194]. Эти употребления немногочисленны: шесть в Ветхом Завете и четыре в Новом. Не все эти употребления представляют для нас интерес.

нии ‘бездействовать’ и при этом это предначертанное бездействие выглядит странным, так как пост и молитва не рассматриваются как бездействие, а значение отвлечения от злободневности для созерцания утеряно, в частности, потому, что дат. падеж предназначения оказывается заменен предлогом *въ* с мест. падежом, обозначающим состояние. Характерно, что в Елизаветинской Библии попытки справиться со смыслом «праздности» вообще оставлены (поскольку, надо думать, в употребительном церковнославянском ни одно из слов с корнем *праз(д)ьн* — нужного смысла не имело) и фраза переведена как «**да пребываете въ постѣ и молитвѣ**».

Не менее показателен перевод Сир. 38:24. В греческом оригинале этот стих читается: «*Σοφία γραμματέως ἐν εὐκαιρίᾳ σχολῆς, καί ὁ ἐλασσούμενος πράξει αὐτοῦ σοφισθήσεται*». В русском синодальном переводе, по характеру не буквальном, а разъясняющем, этому соответствует: «Мудрость книжная приобретается в благоприятное время досуга, и кто мало имеет своих занятий, может приобрести мудрость». Этот перевод близок к тому, что мы находим в других новых европейских языках, ср., например, во французском: «La sagesse du scribe s’acquiert aux heures de loisir et celui qui est libre d’affaires devient sage»; в английском (revised standard version): «The wisdom of the scribe depends on the opportunity of leisure; and he who has little business may become wise»; схоже и в итальянском: «La sapienza dello scriba si deve alle sue ore di quiete; chi ha poca attività diventerà saggio». Для передачи греч. *σχολή* переводчики используют *досуг*, *loisir*, *leisure*. Как мы знаем, у средневековых переводчиков этого слова и этого понятия не было. Для славянского переводчика это создавало непреодолимые трудности. В раннем переводе этой книги, который А. А. Алексеев считает мефодиевским [Алексеев 1999: 155], здесь читается: «**прем҇др҇ть кни҇жнка во время празнества; и малага са дѣганїе҇ свои҇ прем҇дрсть**» [Мазуринская кормчая 2002: 766]. Перевод непонятен; первая часть фразы непонятна из-за редкого значения слова **празнество**, вторая — из-за синтаксической аномальности (возникающей, видимо, из-за характерной ошибки писца, плохо понимающего копируемый текст) и неясного смысла словосочетания **малага са дѣганїе҇**. В Геннадиевской Библии 1499 г., а затем и в Елизаветинской Библии отсутствует синтаксическая аномалия второй части, однако в остальном перевод остается прежним и по-прежнему непонятным: «Премудрос⟨ть⟩ книжника во врѣмя праздньства, и умаляяся дѣаниемь своим премудрится» [СРЯ XI—XVII вв., XVIII: 127]; «**Премѹдрсть книжника во влаговременїи празднества, и оумаляяися дѣянїемъ своимъ оупремѹдрится**».

Таким образом, и здесь попытка перевести *σχολή* с помощью слова с корнем *праз(д)ьн-* приводит к семантической неадекватности[24].

Еще один случай неадекватного перевода встречаем в Пс. 45:11. В Септуагинте этот стих начинается словами: «*σχολάσατε καὶ γνῶτε ὅ τι ἐγώ εἰμι ὁ Θεός*». Смысл греческого текста вполне прозрачен: «Освободитесь от посторонних вещей (мыслей, устремлений, военных действий) и уразумейте, что Я Бог». В новоевропейских переводах, в том числе и в русском, в соответствии с еврейским текстом (императив от каузатива harᵓpû со значением ‘воздерживаться от действий, пребывать в покое’), первый императив передается как *остановитесь* («Остановитесь и познайте, что Я Бог»; «Be still, and know that I am God»; «Seid stille und erkennet, daß Gott bin»; «Arrêtez, et sachez que je suis Dieu»). В Вульгате данный стих выглядит так же, как в греческом: «Vacate et videte quoniam ego sum Deus». Славянский переводчик не располагал столь же хорошим эквивалентом, как Иероним, и стремился передать *σχολάζειν* с помощью слова с корнем *праз(д)ьн-*. В славянской Псалтыри находим от древнейших рукописей до Елизаветинской Библии один и тот же перевод: «**Ѹпразднитеса и разѹмѣйте. ꙗко азъ есмь бг҃ъ**» (ср., в частности, в Чудовской Псалтыри — [Погорелов 1910: 43]; в Бычковской Псалтыри — [Altbauer, Lunt 1978: 35]; в Болонской Псалтыри — [Дуйчев 1968: 153]; в Библии 1499 г. — [Русская Библия IV: 132])[25]. И этот перевод передает греческий оригинал лишь весьма несовершенным образом, поскольку в оригинальных текстах глагол **оупразнитиса** в значении ‘освободиться от чего-либо’ не употребляется, а в текстах переводных употребляется редко и без какого-либо стабильного значения (см. [Срезневский III: 1248—1249]).

Понятно, что описанные выше трудности перевода возникали не только при работе с библейским текстом. Слова *σχολή* и *σχολάζειν* в значении освобожденного от житейской суеты времени, посвящаемого духовному деланию (в разных его проявлениях — аскезе, созерца-

---

[24] Особый интерес представляет латинский перевод: «Sapientia scribæ in tempore vacuitatis: & qui minoratur actu, sapientiam percipiet». Почему переводчик, располагавший словом *otium*, предпочел *vacuitas*, впрочем, хорошо передающее смысл греческого текста, остается неясным.

[25] В Болонской Псалтыри в переводе комментария Афанасия Александрийского эти слова разъясняются следующим образом: «**Сирѣчъ прѣтръпнте и прѣбывайте въ вѣрѣ. и разоумѣите. ꙗко нѣстъ иного б҃а развѣ мене**» [Дуйчев 1968: 153]. Как можно видеть, толкование не разъясняет смысл употребленного в тексте глагола **оупразнитеса**.

нии, чтении Св. Писания и т. д.), достаточно широко употребляются и в патристических сочинениях [Lampe 1961: 1360—1361]. Сталкиваясь с этими употреблениями, славянские переводчики, как мы уже знаем, не находили адекватного соответствия, так что славянский текст либо оказывался не вполне понятен читателю, либо существенно редуцировал семантическую сложность оригинала. Так, например, в Хронике Георгия Амартола об Оригене говорится: «Оригѣну же бдѣниемь и жизнью премногою и празденьствомь велиемь въ писаныхъ пребывающю труду... любьзно почтенъ бысть» [СРЯ XI—XVII вв., XVIII: 127]. В греч. *празденьству* соответствует *σχολή*, и составители Словаря русского языка XI—XVII вв. выделяют у слова *празднество* значение ‘досуг, свободное от повседневных трудов время, посвящаемое духовным занятиям’; вряд ли, однако, средневековый читатель, не знакомый с греческим текстом, опознавал это значение и мог адекватно воспринять данный пассаж.

Значение ‘посвящать свой досуг духовным занятиям’ составители словаря выделяют и у глагола *праздновати* [Там же: 130]. Единственный пример, дающийся на это редкое (для церковнославянского) значение, взят из Жития Феодора Студита по рукописи Выголексинского сборника XII в.: «**не играмъ радоуꙗ сꙗ. не позоромъ радоуꙗ сꙗ. не покоими и инѣми слабостьми акы ѹнъ сы. и тоаикомоу дш҃ю наслажаꙗ. нъ ѥдинъ праздьноуꙗ ꙗко же лѣпо възвьра оученика. тѣми и оумъ си крашаше**» [Выг. сб.: 144][26]. В греческом оригинале здесь читалось: «*μόνῃ, σχολάζων ὡς εἰκός τῇ ἀναλήψει τῶν μαθημάτον*», что означает в переводе издателей Выголексинского сборника ‘отдавая время одному усвоению наук’ [Там же], а в переводе издателей Великих Миней четий ‘но, как следует, заботясь только об усвоении учения’ [ВМЧ, Ноябрь 1—12: стб. 358]. Русский перевод не совсем точен (точнее было бы ‘отдавая осободившееся от суетных занятий время’), однако и в этом редуцированном виде он, видимо, был недоступен славянскому читателю, и в позднейшей редакции вносятся изменения, еще радикальнее редуцирующие смысл оригинала (исчезает концепт досуга, освобожденного времени): «**не игрламъ радѹꙗсѧ, ни позорищемъ коимъ внимаꙗ. ни покои и оут҄ѣшеніи тѣлесными ѹслажашесѧ, ꙗко юн҄ сы҄. но въ оученіи оупражнѧшесѧ. и тѣми оумъ красѧше, и ꙗже ѿ нихъ ползѹ ѡвьимаꙗ**» [Лённгрен II: 220]. И здесь, таким образом, славянские переводчики оказываются не в

[26] Тот же текст и в Великих Минеях-четьих; единственное существенное разночтение: **сладост҄ми** вместо **слабостьми** [ВМЧ, Ноябрь 1—12: стб. 358].

состоянии воспроизвести семантическую структуру греческого текста, поскольку в славянском нет для этого подходящих лексических средств, отсутствие которых обусловлено, надо думать, отсутствием соответствующего концепта (если бы концепт имелся, к нему приспособилось какое-то славянское слово, как это позднее случилось с *досугом*).

Когда в значении *σχολή*, *σχολάζειν* амбивалентность отсутствует, сложностей при переводе не возникает и нетривиальной вариативности в письменной традиции не наблюдается. Ср., например, Исх. 5:8 и Исх. 5:17. В Септуагинте читается: «*σχολάζουσιν γάρ. διά τοῦτο κεκράγασιν λέγοντες Πορευθῶμεν καὶ θύσωμεν τῷ θεῷ ἡμῶν*»; «*Σχολάξετε, σχολασταί ἐστε. διά τοῦτο λέγετε Πορευθῶμεν θύσωμεν τῷ θεῷ ἡμῶν*». В церковнославянском переводе: «**праздни бо сꙋть: сегѡ ради возопиша, глаголюще: да пойдемъ, и пожремъ бг҃ꙋ нашемꙋ**»; «**праздни, праздни есте: сегѡ ради глаголете: да идемъ, пожремъ бг҃ꙋ нашемꙋ**». Никаких семантических вариаций не приносит ни русский синодальный перевод, ни переводы на другие новоевропейские языки. Основа этой последовательности в однозначности концептуальных эквиваленций: *праздный* в значении ‘бездельный’ и с коннотациями дурного (предосудительного) использования времени в точности соответствует тому концепту, который у восточных славян связывается со словами *праздь*, *праздьность*, *праздьнь*, *праздьныи*. Аналогичные наблюдения могут быть сделаны над *σχολή* в Притч. 28:19 (в Елизаветинской Библии: «**гонѧй же праздность насытитсѧ нищеты**») и над причастием *σχολάζοντα* в Мф. 12:44; Лк. 11:25 (слав. **празденъ**).

Формально те неадекватности перевода, которые были описаны выше, обусловлены несовпадениями семантических областей, покрываемых в славянском словами с корнем *праз(д)ьн-* и в греческом словами с корнем *σχολ-*. Исходным для слов с корнем *праз(д)ьн-* является значение ‘пустой, порожний’. Его естественным семантическим дериватом в отношении времени является ‘пустой, свободный от дел’. Отсюда возникает возможность употреблять слова с этим корнем для перевода, с одной стороны, греч. *σχολή*, *σχολάζειν* и *ἀργός*, *ἀργία*, *ἀργέω*, а с другой — греч. *ἑορτή*. Как уже говорилось, в церковнославянском действует тенденция к размежеванию слов, связанных с концептом свободного (пустого) времени и с концептом праздника, хотя в силу переводческих калек типа тех, которые разбирались выше, полного размежевания не происходит. Сверх этого под воздействием греческого, т. е. изначально

как семантическая калька греч. *σχολή*, *σχολάζειν*, появляется группа слов с корнем *праз(д)ьн-* и значением ‘заниматься чем-либо, систематически трудиться’ (*упражнение*, *упражнятися*). И в отношении этой группы слов действует тенденция к размежеванию, к тому, чтобы в рамках одного слова значения трех отмеченных типов не совмещались.

Если в переводных текстах эта тенденция просматривается лишь статистически, то в оригинальных церковнославянских текстах она выражена вполне явственно. Так, скажем, в оригинальных текстах *праздьныи* имеет лишь значения ‘пустой, незанятый, свободный, бездельный’, но не встречается в значении ‘праздничный’, изредка появляющемся у него в переводных текстах [Срезневский II: 1367—1368; СРЯ XI—XVII вв., XVIII: 132—133]. Напротив, *праздьновати* в текстах восточнославянского происхождения показывает такие значения, как ‘праздновать, торжествовать, отмечать праздник’, но не употребляется в значении ‘быть свободным от дел, не работать’ [Срезневский II: 1365—1369; СРЯ XI—XVII вв., XVIII: 130; СРЯ XI—XIV вв., VII: 466—467, 473]. Глагол *упражнятися* в оригинальных текстах выступает в значении ‘заниматься чем-либо, предаваться чему-либо’ и, как правило, не появляется в значениях ‘освобождаться от работы, быть незанятым, удосуживаться’ [Срезневский III: 1247—1248][27]. В этой размежеванной системе нет места тем амбивалентным значе-

[27] В оригинальных восточнославянских текстах употребления *упражнятися* в значении ‘заниматься чем-либо’ многочисленны и не нуждаются в особых комментариях, ср. в качестве произвольно выбранного примера: «Кипріанъ митрополитъ 〈...〉 въ молитвѣ чистѣ тамо упражняшеся» [ПСРЛ XI: 195 под 1407 г.]. В редких случаях, однако, появляется и значение ‘быть незанятым’. В таких употреблениях, видимо, актуализируется внутренняя форма слова, отсылающая к *праздный* ‘пустой’. Не очевидно во всяком случае (сужу по материалам Картотеки Словаря русского языка XI—XVII вв.), что подобные примеры образуют собственную традицию употребления, ср. в грамоте митрополита Ростовского и Ярославского апреля 1647 г.: «чтобы въ воскресной день отнюдь никакой человѣкъ мужеска полу и женска, господа и рабы, ничего не дѣлали, но упражнялися и приходили ко церкви Божіи на молитву» [ААЭ IV: 32]. Грамота повторяет указ Алексея Михайловича марта 1647 г. о соблюдении воскресного дня, в котором предписывалось «упражнятися и приходити къ церквѣ Божіи на молитву» [АИ IV: 28]. Более раннее употребление глагола *упразднитися* в данном значении находим в Житии Никиты Столпника Переяславского XV в.; после слов о том, как Никита вел неправедную жизнь с мытарями, говорится: «Единою же упразднивъ себе, вниде въ црьковь и слыша почитаема Исаию пророка» [Федотова 2005: 323]. Один пример можно привести и из Степенной книги (семнадцатая степень, повествование о взятии Казани): «Инъ же нѣкто воинъ Нижеградецъ упразднися отъ стражбы чреды своея и отъ многаго труда и бьдѣнія, возлеже въ кущи своей, хотя опочити» [ПСРЛ XXI, 1: 644—645].

ниям *σχολή* и *σχολάζειν*, которые характерны для языка греческой патристики[28].

Отсутствие в средневековой церковнославянской литературе концепта свободного времени, посвящаемого интеллектуальным или духовным занятиям, никак не удивительно. В христианской этике безделие (праздность) устойчиво рассматривалось как порок, а духовные занятия — будь то созерцание, молитва или богословствование — скорее воспринимались как дело, нежели как препровождение времени в отсутствие дел, ср. *умное делание* как обозначение монашеской молитвенной практики. Показательна формулировка, использующая интересующие нас лексемы, в славянском переводе слова Исаака Сирина: «**се бо аще и ст҃їи времѧ празности не имѧ**[т] **поне**[ж] **въ всѧко**[м] **часѣ оупражнѧеми сѫть въ дх҃вны**[х]» [Вилинский 1906: 399].

Представление о духовном досуге, обозначаемом в греческой патристике как *σχολή*, обусловлено исключительно рецепцией античной философии, приспособлением античного интеллектуального дискурса к новым христианским жизненным условиям и познавательным задачам. Античная образованность, *παιδεία*, предполагала и время, освобожденное от повседневных забот и гражданской деятельности и отданное чтению, размышлению и созерцанию; отцы церкви, такие как великие каппадокийцы или Иоанн Златоуст, отнюдь не отказывались от этой античной традиции (см., например [Mango 1980: 125—148]): христианский учитель (епископ) или монах, оставивший мир для созерцательной жизни, оказываются в ряде отношений наследниками античного философа; в силу этого в их существовании находится место для *σχολή*, otium'а, переосмысленного, но не отвергнутого элитарной христианской культурой. Понятно, что это переосмысление идет достаточно глубоко, предполагая, вообще говоря, богообщение (отдачу себя

[28] О том, что сложившаяся в восточнославянском книжном узусе система исключает подобные значения, может свидетельствовать и семантика полногласных соответствий слов с корнем *праз(д)ьн-*, таких как *порожний*, *порозжий*, *порозновати*, *порозность*, *порозниство* [СРЯ XI—XVII вв., XVII: 122—124]: полногласные корреляты должны иметься лишь у активно употребляемых неполногласных образований. Наряду со значениями 'пустой, незанятый' полногласные корреляты развивают и значение 'свободный от дел, праздный', однако не употребляются ни со значением 'праздничный', ни со значением 'занимающийся чем-либо'. Стоит отметить, что некоторые из этих употреблений кажутся искусственными образованиями, производными от своих неполногласных эквивалентов, ср., например: «Жены бо порозности привыкаютъ и мужа имѣютъ потаковники», — в переводе из Иоанна Златоуста по рукописи XIV в. [СРЯ XI—XVII вв., XVII: 123—124].

личному Богу, немыслимому для античности) в отвлечении от занятий всякого иного рода — как житейских, так и интеллектуальных[29].

Христианизация досуга, происходившая в восточной, греческой части Империи, была не менее характерна и для ее западной, латинской части, хотя, как справедливо замечает Б. Викерс, для лат. *otium*'а изначально были нехарактерны те положительные коннотации, которые присутствуют у греч. *σχολή* уже у Платона и Аристотеля [Vickers 1990: 5—6]. Особенно показательны для этой христианизации сочинения Августина, рассуждения которого о христианском otium'е многочисленны и детальны. Само слово *otium* и однокоренные с ним слова встречаются в писаниях Августина 243 раза [Oroz Reta 1996: 434]. У него ясно просматривается преемственность христианского otium'а по отношению к античному otium'у honestum; удаляясь в Кассикиакум, Августин может говорить о Christianae vitae otium [Brown 2000: 108 сл.]. Концепция otium'а у Августина эволюционирует, в понимании otium'а нарастает элемент христианского отречения от мира и созерцательной аскезы [Oroz Reta 1996: 439—440]. Переселившись в Африку, Августин может употреблять такое выражение, как deificari in otio, предполагающее радикальную христианизацию этого понятия (хотя само выражение может быть заимствовано у Порфирия — см. [Brown 2000: 126; Folliet 1962]. Понятно, что, получив столь основательную трактовку в трудах едва ли не самого важного из отцов латинской духовности, христианский otium продолжает появляться в латинской духовной литературе последующего времени, хотя и с куда меньшей интенсивностью, чем у Августина (ср. [Leclercq 1963]).

Тем более знаменательно, что в ранней средневековой литературе на новых европейских языках, например, в литературе старофранцузской, понятие христианского otium'а или благородного otium'а litterarium практически отсутствует. Как указывает Н. Андрье-Реис, само слово *otium* «n'a pas engendré phonétiquement de successeur en ancien

[29] Ср. выражение *Θεῷ σχολάζει* в Послании Поликарпу Игнатия Антиохийского (7:3) с необычным для классического греческого дативом лица, вводящим идею преданности этому лицу, отданности ему. Об этом выражении Игнатия и о патристической традиции, возникшей на этой основе, см. [Wartelle 1996]; Вартелль говорит о «christianisation d'un mot et d'une idée», особо выделяя «теологизацию» *σχολή* у таких христианских авторов, как Василий Великий. Отношение христианских авторов к античному досугу могло быть весьма различным. Существенно, что оно вовсе не всегда было ригористичным, что и указывает на те дискурсивные практики, в рамках которых может появляться христианизованный досуг, ср. о толерантном отношении к традиционному досугу у Климента Александрийского: [Alexandre 1996].

français» [Andrieux-Reix 1996: 477]; это указание дополняется тем, что «[l]a forme *negoce* (attesté en ancien français à partir du XIII^e^ siècle) est un emprunt au latin *negotium*» [Ibid.]. Прилагательное *otiosus* в старофранцузском «en y devenant *oisos-oiseus*, s'est limité au champ notionnel de l'“oisiveté” et de l'“inutilité”, désertant ainsi quasiment celui du “loisir”, auquel le *loisir* de l'ancien français n'appartient pas encore» ([Ibid.]; ср. еще [Schalk 1985: 232—233]). Слово отсутствовало в старофранцузской литературе, потому что отсутствовало понятие и в слове не было нужды. Как замечает П. Менар, также основываясь на лексикологических данных, «[l]es idées de retraite studieuse, d'approfondissement intellectuel par le loisir, de creation littéraire due à l'*otium* n'apparaissent guère à cette époque» [Ménard 1996: 455]. *Ozio*, *ocio*, *ociositas* в итальянском, испанском и португальском появляются как ученые заимствования из латыни в XIII—XIV вв. [Schalk 1985: 242—245].

В этом плане заслуживает внимания история слова *loisir*. Оно существовало в старофранцузском, но не имело значения досуга, свободного времени. «Au XII^e^ et XIII^e^ siècles le verbe *loisir*, issu du latin *licere*, s'emploie comme un verbe impersonnel à la 3^e^ personne du présent *loist* ou du passé *lut* au sens de “il est permis, il est possible”. Le substantif *loisir*, déverbal du verbe *loisir*, existe aussi, mais il est toujours associé à un complément (*loisir de faire*, *loisir de dire*). Le dictionnaire de Tobler-Lommatzsch traduit le mot par Möglichkeit “possibilité”, Gelegenheit “occasion”, C'est toujours la possibilité de faire quelque chose ⟨...⟩ Mais ⟨...⟩ l'emploi de *loisir* au sens de “temps libre permettant de faire ce que l'on veut” n'apparaît pas avant la fin du XIVe siècle» [Ménard 1996: 456]. Как можно видеть, семантическое развитие слова *loisir* во французском ближайшим образом напоминает аналогичное развитие слова *досуг* в русском языке — с той, однако же, разницей, что во французском интересующее нас значение (а тем самым и интересующий нас концепт) появляется на несколько веков ранее, чем в русском. И сходства, и хронологическая дистанция без особого труда объясняются историко-культурными обстоятельствами: исчезновением зависимой от античности христианской традиции благочестивого otium'а (равным образом у французских наследников латинской культуры и у славянских наследников византийской культуры), идущим отсюда отсутствием концепта христианского досуга и развитием нового концепта досуга в рамках светской (куртуазной) культуры, происходящим у русских существенно позднее, чем у французов.

В этом контексте не представляется удивительным и другое сходство в истории слов и понятий русского и французского языков. Речь

идет о некоторых аналогиях в развитии фр. *oisiveté* и однокоренных с ним слов и рус. *праздность* и примыкающей к нему группы слов. Эти слова близки по значению (исходно обозначают одно понятие) и сходствуют по характеру первоначального употребления. Фр. *oisiveté*, как и славянская *праздность*, является по происхождению книжным, ученым словом. Оно встречается, хотя и довольно редко, в моралистических и религиозных текстах XII—XIII вв. и получает более широкое распространение позднее. «Il est pourvu d'une connotation négative, car il désigne une faute grave, qui découle du péché mortel de *paresse*» [Ménard 1996: 457; Schalk 1985: 232—234]. Те же негативные коннотации и у более распространенного существительного с тем же значением *oiseuse* — это та праздность, которая мать всех пороков [Andrieux-Reix 1996: 480]. Аналогично обстоит дело и с прилагательными *oisos*, *oiseus*, происходящими из лат. *otiosus*, равно как с близкими к ним по значению *oisdif*, *oisif*,(об их семантической диффренциации см. [Schalk 1985: 232]). Как указывает П. Менар, они «impliquent condamnation d'un comportement néfaste au plan moral. Selon l'antique conception chrétienne le diable rôde pour perdre les oisifs. C'est la une représentation classique au Moyen Âge. Il apparaît donc que la famille de l'oisiveté ne pouvait guère dans le monde médieval servir à exprimer le loisir créateur, l'activité désintéressée, le recueillement intérieur. Les termes qui relèvent de cette famille semblent appartenir au domaine de l'inaction, et donc du mal» [Ménard 1996: 457]. Обозревая средневековую духовную литературу, Менар приходит к выводу, что «l'oisiveté, et donc le loisir, sont toujours représentés sous de noires couleurs» [Ibid.: 464]. Праздность рассматривается как разновидность равнодушия и греховного бездействия (ср. [Wenzel 1960]) и понимается как путь к греху и погибели в силу испорченности человеческой природы, дурные наклонности которой побеждают, когда не сдерживаются каждодневным трудом и заботами [Ménard 1996: 464]. Примеры из религиозной литературы бесчисленны — начиная от памятников раннего средневековья и кончая моралистическими трактатами XVII—XVIII вв. (ср. о Петрарке, Маккиавелли, Шекспире, Мильтоне и т. д.: [Vickers 1990: 111—153]; о французских духовных писателях XVII—XVIII вв. Бурдалу, Фенелоне, Массилльоне ср. [Schalk 1985: 237—238]).

Первые отступления от этой ригористической трактовки праздности в истории французской культуры начинаются весьма рано. Уже в «Романе о розе» Жильома де Лорриса (конец XIII в.) греховность праздности оказывается проблематизированной, поскольку в нем появляется в качестве одного из привлекательных аллегорических пер-

сонажей la belle Oiseuse; она стоит у ворот сада любви и развлечений, своего рода земного (и поэтому, конечно, порочного) рая, который, однако, никакому прямому осуждению не подвергается; она впускает в него, тогда как ее собственные занятия состоят в сидении перед зеркалом и украшением себя [Sasaki 1978; Vickers 1990: 118—119; Ménard 1996: 464—469]. Дальнейшее развитие приводит во Франции (и в ряде других западноевропейских культур) к переоценке всех концептов данной сферы. Отчасти уже культура Ренессанса и в полной мере культура классицизма возвращаются к античному понятию otium'а, осваивая и эпикурейский, и стоический вариант этого концепта, переосмысляя (и тем самым искажая) их и строя на их основе новую эстетическую и новую этическую системы[30].

Otium становится важнейшим элементом новой светской культуры, основанной на новой образованности. В одной из своих парадоксальных трансформаций, запечатлевшейся в сочинениях Сент-Эвремона, otium оказывается даже отличительной принадлежностью светского человека (l'honnête homme) [Bensoussan 1996]. Эта реапроприация античного otium'а приводит не только к тому, что с неизменно положительными коннотациями начинает употребляться *loisir*, но и к реабилитации праздности (oisiveté). Так, в середине XVII в. Гез де Бальзак пишет, упоминая античных теоретиков otium'а (Сципиона, Цицерона, Варрона, Плиния): «On jouit de l'oisiveté, l'esprit en fait des festins : c'est l'image de la vie du ciel et il n'y a point de plus douce viande sur la terre» [Beugnot 1996: 587]. *Oisiveté* оказывается наделено здесь исключительно положительными коннотациями[31], и эта позитивная рецепция утверждается (как одна из возможностей) во французской языковой традиции. Можно указать, например, что

[30] Здесь было бы неуместно разбирать дискуссионный вопрос о том, насколько характерно для культуры античного Рима (в разные его периоды) позитивное восприятие otium'а и с какими оговорками связывают допустимость otium'а Цицерон, Сенека, Гораций, Тацит и другие. Ж.М. Андре, следуя общепринятой точке зрения, считает позитивное понимание достаточно широко распространенным ([André 1966]; ср. еще [André 1984]). Б. Викерс ставит под сомнение многие его интерпретации и говорит об устойчивой античной традиции осуждения otium'а [Vickers 1990: 3—37]. Именно эту традицию продолжает, согласно Викерсу, и средневековая, и ренессансная культуры. Аргументация Викерса представляется мне в отдельных моментах тенденциозной. Каков бы ни был «подлинный» смысл античных текстов, в их позднейшей рецепции они могли служить основанием и для традиции негативного otium'а, и для традиции его позитивного двойника, причем это могли быть одни и те же тексты.

[31] Ср. еще о распространении понятия *ocio amoroso* в классической испанской литературе XVI в. [Schalk 1985: 245—247].

в «Trésor de la langue française» в качестве первого значения *oisiveté* приводится нейтральное «état d’une personne qui ne fait rien» и лишь в качестве второго «*péj.* indolence, paresse»; для первого значения, в котором *oisiveté* синонимично *loisir*, дается весьма красноречивый пример из дневника Мориса де Герена за 1834 г. «J’ai reconnu que mes six semaines d’oisiveté n’étaient pas perdues, que le flot de rèves étranges qui avait inondé mon âme l’avait soulevée et portée plus haut» [Trésor: s. v. *oisiveté*]. Можно сказать, что блаженная и приносящая духовные плоды праздность входит во французскую картину мира[32].

Русская *праздность* (и *праздный*) в ряде отношений сходна с фр. *oisiveté*, но в нескольких существенных аспектах от нее отличается. Праздность точно так же отделяется от греч. *σχολή*, как фр. *oisiveté* — от лат. *otium*. В религиозной литературе, циркулирующей у восточных славян, *праздность* и *празднь* употребляются почти исключительно с негативными коннотациями (одно или два исключения встречаются в переводной литературе в соответствии с греч. *σχολή* — см. [СРЯ XI—XVII вв., XVIII: 133]). Примеры многочисленны, весьма сходны с теми, которые мы находим в старофранцузской литературе, и основаны, надо думать, на том же невеселом взгляде на человеческую природу. Так, в Изборнике 1073 г. мы читаем: «**отъ колика образъ блоудъ. и съньѧ въ ч҃лцѣ бывають** ⟨...⟩ **отъ** ⟨...⟩ **многа питиꙗ и мънога съпаниꙗ и отъ празни**» [Изборник 1073: л. 53г; Срезневский II: 1369]. В переводе поучений Ефрема Сирина по рукописи XIII в. находим: «**Мнозѣ бо зловѣ навчила ѥсть празнь**» [Там же]. В славянском переводе апофегм Менандра обнаруживаем: «**Прѧзнь велико зло человѣкꙋ**» [Там же] и «**Мъного зло ч҃лкмъ рѧждѧеть прѧзнь**» [Буслаев 1861: стб. 643]. Немного позднее появляются аналогичные примеры со словом *праздность*, ср. в Житии Павла Обнорского: «[Подобает] ненавидѣти ж празность, яко многых золъ виновну» [СРЯ XI—XVII вв., XVIII: 131] или в нравоучительном сборнике XVI в.: «Бесѣды безъ мѣры, аще и добры, помрачаютъ печаль смысла, покой же и празность погубляютъ и множае бѣсовъ врежаютъ» [Там же].

---

[32] Шальк полагает, что *oisiveté*, воспроизводящая коннотации античного otium’a, получив распространение в XVII—XVIII вв., «in Rousseau seinen Ausklang gefunden hat» [Schalk 1985: 242]. Как показывают примеры, столь радикальное утверждение неверно. Справедливо, однако же, что «неоклассическое» *oisiveté* в XIX—XX вв. встречается реже, нежели в XVIII в. Речь должна идти здесь, на мой взгляд, не о семантическом изменении (изменении набора значений слова *oisiveté*), а о смене доминирующих дискурсов: возвышенная праздность не исчезает, но говорить о ней начинают реже.

Ничто подобное «Роману о розе» не вносит разнообразия в эту ригористическую трактовку праздности: книжная культура Московской Руси вплоть до XVII в. не содержит никаких светских элементов и не производит куртуазных текстов. Хотя со второй половины этого столетия ситуация начинает меняться, в частности и под нарастающим влиянием Запада, до освоения дискурса свободного времени дело доходит не скоро (как мы видели, разбирая историю *досуга*), а переосмысление понятия *праздности* как составляющей этого дискурса характеризует лишь последние этапы этого процесса. Так, в трактате начала XVIII в. «Наказание чадом» привычным образом говорится: «да обучают дѣти своя или рукодѣлию нѣкоему или иному чтному коему упражнению да не во празднествѣ живуще приобыкнутъ злобам празность бо есть питателница оным» [Буш 1918: 112]. В указе Петра о порядке наследования от 23 марта 1714 г. рутинно оговаривается: «каждый, имѣя свой даровый хлѣбъ, хотя и малой, ни въ какую пользу Государства безъ принужденія служить и простираться не будетъ, но ищетъ всякой уклоняться и жить в праздности, которая (по Святому писанію) матерію есть всѣхъ злыхъ дѣлъ» [ПСЗ V: № 2789, с. 91][33]. Не удивительно поэтому, что в Словаре Академии Российской *праздность* определяется как состояние с исключительно негативными коннотациями: «Препровожденїе времени не занимаяся ни какимъ полезнымъ дѣломъ, упражненїемъ. *Праздность есть матерь всѣхъ пороковъ. Быть въ праздности*» [САР[1] IV: 1065][34]. Это суровое отношение к безделию переходит без изменений и в позднейшие лексикографические пособия, ср. определения и примеры: «Провожденіе времени праздно, безъ дѣла. *Праздность научитъ всякому злу*» [СЦРЯ III: 422]; «состн. по прлг. *Праздность мать пороковъ*» [Даль III: 380].

Тем не менее и в русской языковой традиции имело место переосмысление *праздности* как otium'а, в результате которого *праздность* получала положительные коннотации. Это происходит в рамках той

---

[33] Ср. еще в разговорнике, приложенном к грамматике Лудольфа: «**вывирай товарищи которие не склонение къ питїю или къ праздности** — Elige socios qui non propensi sunt ad potum, vel ad otium» [Ludolf 1696: 63].

[34] Аналогичным образом и прилагательное *праздный* в своих непрямых значениях предполагает скорее отрицательные коннотации, ср. «2) Относительно ко времени: досужїй, свободный отъ дѣлъ. Читать книги въ праздное время. 3) Относительно къ лицу: а) не имѣющїй никакаго упражненїя, находящїйся безъ дѣла; незанятый никакимъ дѣломъ. *Что здѣ стоите весь день праздни*. Матѳ. XX. 6. б) Лѣнивый, бездѣльный. *Праздный человѣкъ безполезенъ обществу*. 4) Неосновательный, ненужный, излишнїй, суетный. *Яко всяко слово праздное*. Матѳ. XII. 36. *Праздныя слова, рѣчи*» [САР1 IV: 1065].

же классицистической культуры, которая реаппроприирует античный otium во Франции и может, видимо, рассматриваться как один из моментов французского влияния. Связь русской переоценки *праздности* с классицизмом нуждается, впрочем, в некоторых оговорках. Русский классицизм был по преимуществу классицизмом государственным — искусством и литературой, воспевающими государство и состоящими, можно сказать, на государственной службе (ср. [Пумпянский 1983; Живов 2002: 449—460]). Поэтому и время русского классицизма было в основном временем, находившимся во владении государства. Частный досуг этой культурой в общем-то не предусматривался. Он появлялся в ней полузаконным путем — как реплика престижного дискурса французской политической культуры. У французов loisir, как уже говорилось, был неотъемлемой принадлежностью благородного общества, приметой светского человека (l'honnête homme), который, как Сент-Эвремон, оказывался верноподданным своего короля и патриотом своего государства именно в благодарность за то, что они обеспечивали ему его otium. Российская империя ничем подобным не занимается; дворянский досуг, как мы пытались аргументировать выше, проникает в доминирующий властный дискурс контрабандой, в определенной мере в оппозиции к дворянской же монархии.

Этот исторический контекст делает непростой и лингвистическую судьбу *праздности*. О *праздном времени* с нейтральными или даже положительными коннотациями начинают говорить, как было показано выше на примере «Примечаний к ведомостям», уже в послепетровскую эпоху. Выражение *праздное время* встречается в названии известного журнала «Праздное время в пользу употребленное», издававшегося студентами Кадетского корпуса с 1759 по 1760 г. Трактовка праздности в этом журнале, однако, достаточно близка традиционной, какая-либо апология праздности отсутствует, а речь идет в основном о том, как с пользой употребить появившийся у молодого дворянина досуг. Для этого в данном издании (как и за четверть века перед тем в «Примечаниях к ведомостям») составители журнала прибегают к помощи «The Spectator», на сей раз не переводя, а пересказывая (со ссылкой) уже известное нам эссе Р. Стиля [Праздное время I: 31—36]. В содержательном отношении этот пересказ может рассматриваться как редукция того перевода, который был помещен в «Примечаниях к ведомостям». В нем не остается пассажей, говорящих об индивидуальных accomplishments и культивировании личности как предпосылке благопотребного использования досуга. Основная мысль становится совсем тривиальной: не надо попусту терять доставшееся тебе

«праздное время». О занятиях, которые, с точки зрения авторов журнала, избавляют от пустой потери времени, можно судить по первой статье журнала «О поздравленiи съ новымъ годомъ». Здесь говорится о том, что «лѣность и празднолюбiе суть главныя неприятели въ нашей жизни» [Там же: 2], а затем декларируется, что нет смысла поздравлять с новым годом человека, «непоказавшаго нималѣйшей услуги ни Государю своему, ни отечеству; непекущагося ни о приятелѣ своемъ, нижѐ о себѣ самомъ кромѣ того, что онъ во весь годъ только ѣлъ и пилъ а протчее время проспалъ» [Там же: 4—5]. Стоит отметить, что в качестве достойного употребления праздного времени на первом месте указываются «услуги» царю и отечеству, т. е. в новом обличии все та же служба, с помощью которой государство апроприирует время частного человека. Можно полагать, что *праздность* остается объектом моралистического осуждения вплоть до 1770-х годов.

Наиболее ранний из известных нам примеров нового отношения к праздности появляется у М. Н. Муравьева, первого поэта, противопоставившего горацианский идеал частного блаженства государственному служению литературы. В 1779 г. Муравьев писал [Муравьев 1967: 182]:

Дай, небо, праздность мне, но праздность мудреца,
И здравие пошли, и душу, чувствий полну,
И слезы радости, как, став за волжску волну,
На персях лучшего спокоюся отца[35].

Позитивная праздность появляется у молодого Карамзина. Это вполне предсказуемо, учитывая, насколько Карамзин в 1790-е годы был увлечен Руссо и как старательно он воспринимал образы руссоистской созерцательности (о созерцательности и *oisiveté* у Руссо см. [Schalk 1985: 240—241]). Мы находим ее в стихах в «Илье Муромце» [Карамзин VII: 202—203]:

---

[35] Стоит отметить, что у Державина в «Благодарности Фелице» (1783 г.) праздность противопоставлена поэтическому вдохновению: оно требует свободных часов, но с праздностью не сочетается, ср.: «Когда небесный возгорится / Въ пiитѣ огнь, онъ будетъ пѣть; / Когда отъ бремя дѣлъ случится / И мнѣ свободный часъ имѣть, — / Я праздности оставлю узы, / Игры, бесѣды, суеты; / Тогда ко мнѣ прiидутъ Музы, / И лирой возгласишься ты» [Державин I: 155—156]; праздность выступает не как поэтический досуг, а как узы, образуемые светской суетой. Таким образом, otium litteratum, о котором пишет Цицерон (см. о нем [André 1966: 327—329], для Державина никак в *праздность* не переводится. Надо, впрочем, заметить, что такое отношение к поэзии высоких жанров (производство которой рассматривается как negotium, а не как otium) известно и в античном Риме и признается Горацием [Ibid.: 495—497].

Я намеренъ слогомъ древности
разсказать теперь одну изъ нихъ
вамъ, любезные читатели,
естьли вы въ часы свободные
удовольствіе находите
въ Рускихъ басняхъ, въ Рускихъ повѣстяхъ,
въ смѣси былей съ небылицами,
въ сихъ игрушкахъ мирной праздности...

и в прозе в «Бедной Лизе» [Карамзин VI: 16]:

Онъ ⟨...⟩ часто переселялся мысленно въ тѣ времена, (бывшія, или не бывшія) въ которыя, по описанію Поэтовъ, всѣ люди безпечно гуляли по лугамъ, купались въ чистыхъ источникахъ, цѣловались какъ горлицы, отдыхали подъ розами и миртами, и въ щастливой праздности всѣ дни свои провождали.

Проблема переоценки праздности явно осознается, и в этот период неустоявшегося употребления делаются попытки провести различие между позитивно оцениваемым *досугом* и негативно оцениваемой *праздностью*. Так, в цитировавшемся выше эссе X. Гарве, переведенном Карамзиным для «Московского журнала», говорилось [Гарве 1792а; 1792б]:

О Досугѣ, с. 168	Ueber die Muße, s. 94
Отъ досуга весьма отлична праздность; сія послѣдняя есть бездѣйствіе, а досугъ есть внѣшняя возможность произвольной, самоизбранной, и слѣдственно благороднѣйшей дѣятельности	Von der Muße ist der Müßiggang sehr weit unterschieden. Dieser ist Unthätigkeit; jener ist die äußre Möglichkeit einer freywilligen, selbstgewählten, also der edelsten Thätigkeit.

Карамзин, как видно из приведенных выше примеров, не придерживается этой дифференциации в своих собственных сочинениях, однако в данном случае важен сам опыт разделения. В это же время появляется сатирическое обыгрывание взгляда на праздность как на отличительную принадлежность благородного человека (сходного с воззрениями Сент-Эвремона). Н. И. Страхов, сатирик новиковского направления, в «Карманной книжке приезжающих на зиму в Москву» советовал семействам, прибывающим развлекаться в Москву, не покупать книг «о благоупотребленїи времени, потому что праздность есть главнѣйшимъ правиломъ благоурожденныхъ людей» [Страхов 1791: 87]. Реабилитация праздности, однако, оказывается

сильнее этих благоразумных размышлений, и в легкой поэзии начала XIX в. праздность царит как в эстетической, так и в этической ипостасях[36].

Если у Карамзина эта переоценка еще только начинается, то у Батюшкова она явно идет дальше окказиональных словоупотреблений. В «Похвальном слове сну» из «Опытов в стихах и прозе» сон как состояние абсолютной праздности превозносится как «стихия лучших поэтов»: «Но почему сон есть стихия лучших поэтов? Отчего они предаются ему до излишества, забывают все — и славу, и потомство, и золотое правило древности, которое говорит именно, что праздность без науки — смерть, otium sine letteris mors est?» [Батюшков 1977: 135]. Автор оставляет этот вопрос без ответа, однако из самой его постановки явствует, что otium обладает для автора большей ценностью и принимается без тех оговорок, которые считал необходимыми Сенека. В письме В. Л. Пушкину 1817 года Батюшков писал: «Ваши сочинения принадлежат славе: в этом никто не сомневается. 〈...〉 Но жизнь? Поверьте, и жизнь ваша, милый Василий Львович, жизнь, проведенная в стихах и в праздности, в путешествиях и в домосидении,

---

[36] В этот же период, надо думать, появляются первые позитивные упоминания *лени*, которой мы здесь заниматься не будем, поскольку лень означает душевное расположение человека, а не способ употребления времени и тем самым прямого отношения к темпоральности не имеет. Истории понятия *лени* у русских посвящена работа Аннелоре Энгель-Брауншмидт [Engel-Braunschmidt 2006]. Она специально останавливается на романтической переоценке (romantische Umwertung) лени, при которой лень связывается с вдохновением [Ibid.: 90—94]. Не ясно, до какой степени эта переоценка совпадает с переоценкой праздности: предшествует ли позитивная праздность позитивной лени (что можно было бы объяснить их семантическими свойствами) или отставание лени лишь кажущееся, обусловленное ограниченностью и случайным характером использованной Энгель-Брауншмидт выборки. Автор не проводит различия между ленью и праздностью, порою смешивая два эти понятия (ср. [Ibid.: 85, 93]). Она явно недооценивает не только их семантические различия, но и несходства в их лингвистическом статусе и лингвистических коннотациях. Хотя автор упоминает о том, что лень входит в число смертных грехов [Ibid.: 93, примеч. 64], вопрос о том, как воспринимались лень и праздность в русском религиозном сознании по существу не рассматривается. Между тем понятие смертного греха оставалось для русских чуждым, а лингвистические ассоциации задавали вполне специфическое соотношение лени и праздности. *Лень* была заурядным словом каждодневного языка, обозначающим обычное нежелание произвести какие-либо действия (*мне сейчас лень лошадь запрягать*) и не ассоциирующимся с состоянием глубокой греховности; *праздность* была словом книжным, элементом религиозного дискурса, обладающим сильными коннотациями религиозного осуждения. Это, как кажется, позволяет понять, почему позитивное переосмысление лени было более легким и более устойчивым, чем позитивное переосмысление праздности.

в мире душевном и в войне с славянофилами, не уйдет от потомства» [Батюшков III: 433][37].

У А. С. Пушкина, племянника Василия Львовича, позитивная праздность встречается повсеместно, особенно в его относительно раннем творчестве (см. [СЯП III: 677]; см. также работу Ю. Семенова, в которой дается неполный обзор употреблений *праздности* и *досуга* у Пушкина и пушкинские пристрастия помещаются в романтическую антибуржуазную парадигму [Semjonov 1960]). Так, в лицейской редакции послания к В. Л. Пушкину 1817 г. находим [Пушкин I: 252]:

Но вы, враги трудов и славы,
Питомцы Феба и забавы,
Вы, мирной праздности друзья,
Шепну вам на-ухо: вы правы,
И с вами соглашаюсь я!

«Питомцы Феба» оказываются друзьями праздности, а поэзия, следовательно, — плодом otium'а. В «Деревне» (1819 г.) Пушкин пишет [Пушкин II: 89]:

Я твой — я променял порочный двор Цирцей,
Роскошные пиры, забавы, заблужденья
На мирный шум дубров, на тишину полей,
На праздность вольную, подругу размышленья.

К этому можно добавить «люблю я праздность и покой» и музу «праздности счастливой» из «Моему Аристарху» 1815 г. [Пушкин I: 153, 155] и «спокойную праздность» из стихов «На возвращение государя императора из Парижа в 1815 году» того же года [Там же: 147]. И позднее, в декабре 1824 г., Пушкин пишет Д. М. Шварцу из Михайловского: «Уединение мое совершенно — праздность торжественна» [Пушкин XIII: 129]. Здесь нельзя не вспомнить и строку из первой главы «Евгения Онегина»: «И far niente мой закон» [Пушкин VI: 28]. Аналогичные мотивы можно обнаружить и у современников Пушкина. Так, Е. А. Баратынский связывает с праздностью рождение искусств («Н. И. Гнедичу», 1823 г. — [Баратынский 1957: 94]):

---

[37] О *лени* и *праздности* как эстетических терминах в поэтике Батюшкова и о семантических сдвигах (например, в употреблении слова *сладострастие*), обусловленных развитием этих концептов см. [Вацуро 1994: 95—98].

Искусства низошли на помощь к ним тогда;
Уже отвыкнувших от грубого труда
К трудам возвышенным они воспламенили
И праздность упражнять роскошно научили[38].

В те же годы подобные же эпикурейские декларации можно найти в стихах Н. М. Языкова «К халату» [Языков 1988: 94]:

Как я люблю тебя, халат!
Одежда праздности и лени,
Товарищ тайных наслаждений
И поэтических отрад!

Такого рода примеры можно многократно умножить, хотя ничего принципиально нового это не приносит. Существенно более интересно, что в поэзии (и прозе) следующего поколения такие примеры исчезают. Их нет не только у Некрасова, но и у Тургенева или Фета. Этим русская *праздность* видимым образом отличается от франц. *oisiveté*: позитивные коннотации французского слова удерживаются во французском языке, в то время как в русском позитивная *праздность* оказывается кратковременным эпизодом, не оставляющим за собою длительной традиции. Вполне показательно, что если в «Trésor de la langue française» приводятся примеры на позитивные значения этого слова (включая примеры из авторов XX в.), в семнадцатитомном академическом словаре русского языка такие примеры отсутствуют [ССРЛЯ XI: стб. 49—50]: *вольная праздность* и *мирная праздность* исчезли вместе с золотым веком русской поэзии. Этот феномен трудно не связать с историей апроприации времени в России: сначала оно было апроприировано государством, затем — в противостоянии с государством — либеральными друзьями народа (интеллигенцией)[39], но в частном владении, для забав или лич-

[38] В стихах «К Кюхельбекеру» 1820 г. Баратынский пишет: «Я счастье буду воспевать / И негу праздного досуга!» [Баратынский 1957" 58]; несколько тавтологический *праздный досуг* представляется одной из разновидностей позитивной *праздности*.

[39] Первые шаги этой антиправительственной апроприации можно видеть уже в строках из стихотворения К. Ф. Рылеева «Гражданин» (1824—1825 гг.): «Нет, неспособен я в объятьях сладострастья, / В постыдной праздности влачить свой век младой, / И изнывать кипящею душой / Под тяжким игом самовластья» [Рылеев 1934: 110]. *Объятья сладострастья* явно свидетельствуют о полемической направленности этих строк по отношению к легкой поэзии современников Рылеева (о концепте *сладострастия* в легкой поэзии см. [Вацуро 1994: 95—97]). Не исключено, что *позорная праздность* Рылеева полемически соотнесена и со *спокойной праздностью* Пушкина,

ных причуд, не пребывало почти никогда. Данные языка в этом случае весьма красноречиво характеризуют основополагающие особенности культуры.

Литература

ААЭ I—IV — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею имп. Академии наук. Т. I—IV. СПб., 1836.

АИ I—V — Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. I—V. СПб., 1841—1842.

Алексеев 1999 — *А. А. Алексеев.* Текстология славянской Библии. СПб.: Дмитрий Буланин; Köln: Böhlau Verlag, 1999.

Анисимов 1982 — *Е. В. Анисимов.* Податная реформа Петра I. Введение подушной подати в России 1719—1728 гг. Л.: Наука, 1982.

Анисимов 1994 — *Е. В. Анисимов.* Россия без Петра: 1725—1740. СПб.: Лениздат, 1994.

Баратынский 1957 — *Е. А. Баратынский.* Полное собрание стихотворений. Л.: Сов. писатель, 1957. [Библиотека поэта. Большая серия. 2-е изд.]

Батюшков I—III — *К. Н. Батюшков.* Сочинения. Изд. П. Н. Батюшковым. Т. I—III. СПб., 1885—1887.

Батюшков 1977 — *К. Н. Батюшков.* Опыты в стихах и прозе / Изд. подгот. И. М. Семенко. М.: Наука, 1977.

Белокуров 1894 — *С. А. Белокуров.* Деяние Московского церковного собора 1649 года. (Вопрос об единогласии в 1649—1651 гг.) // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских. 1894. Кн. 4. III. Исследования. С. 29—52.

БЛДР I—XX — Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева и др. Т. I—XX. СПб.: Наука, 1997—2006 (продолжающееся издание).

Буслаев 1861 — *Ф. Буслаев.* Историческая христоматия церковно-славянского и древне-русского языков. М.: Университетская типография, 1861.

Буш 1918 — *В. В. Буш.* Памятники старинного русского воспитания (К истории древне-русской письменности и культуры). Пг., 1918.

Вацуро 1994 — *В. Э. Вацуро.* Лирика Пушкинской поры: «Элегическая школа». СПб.: Наука, 1994.

поскольку в обоих случаях говорится о «славянах»: у Рылеева «изнеженное племя / Переродившихся Славян» [Рылеев 1934: 110]; у Пушкина «И юные сыны воинственных славян / Спокойной праздности с досадой предадутся» [Пушкин I: 147].

Вилинский 1906 — *С. Г. Вилинский.* Послания старца Артемия (XVI века). Одесса: «Экономическая» типография, 1906.

ВМЧ, Март 1—11 — Die grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok. Великие Минеи четьи митрополита Макария. Успенский список / Hrsg. E. Weiher, S. O. Šmidt, A. I. Škurko. Bd. 1. 1.—11 März. Freiburg i. Br.: Weiher Verlag, 1997 [Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertations, tom.XXXIX].

ВМЧ, Ноябрь 1—12 — Великие Минеи четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь, дни 1—12. Изд. Археографической коммиссии. СПб., 1897.

Воскресенский 1906 — *Г. А. Воскресенский.* Древне-славянский Апостол. Вып. 2. Послание Святого Апостола Павла к Коринфянам 1-е по основным спискам четырех редакций рукописного славянского апостольского текста с разночтениями из 57 рукописей Апостола XII—XVI вв. Сергиев Посад, 1906.

Выг. сб. — Выголексинский сборник / Изд. подгот. В. Ф. Дубровина, Р. В. Бахтурина, В. С. Голышенко. М.: Наука, 1977.

Гарве 1792а — *Chr. Garve.* Ueber die Muße // Deutsche Monatschrift. 1792. Bd. 1 (Februar). S. 93—98.

Гарве 1792б — О Досуге. Сочинение Философа Гарве // Московский журнал. Ч. VI. М., 1792. С. 167—176 [перевод Н. М. Карамзина].

Гуковский 1941 — *Г. А. Гуковский.* Сумароков и его литературно-общественное окружение // История русской литературы. Т. III. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. С. 349—420.

Даль I—IV — *В. И. Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. Т. I—IV. СПб.; М., 1880—1882. (репринт: М.: «Русский язык», 1978.)

ДДГ — Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. / Подг. к печати Л. В. Черепнин. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.

Державин I—IX — *Г. Р. Державин.* Сочинения. С объяснительными примечаниями Я. Грота. Т. I—IX. СПб., 1864—1883.

Дуйчев 1968 — Болонски Псалтир. Български книжовен паметник от XIII век / Фототипно издание с увод и бележки от Иван Дуйчев. София: Изд-во на Българската академия на науките, 1968.

Дуков 2006 — *Е. В. Дуков.* Развлечения и сценические профессии в XVIII—XX веках: Запад и Россия // Е. В. Дуков (отв. ред.). Бремя развлечений. Otium в Европе. XVIII—XX вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. С. 4—20.

Духовный Регламент 1904 — Духовный Регламент Всепресветлейшего, державнейшего государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского. М., 1904.

Живов 1996 — *В. М. Живов.* Язык и культура в России XVIII века. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

Живов 2002 — *В. М. Живов.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002.

Живов 2004 — *В. М. Живов.* Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М.: Новое литературное обозрение, 2004.

Жмакин 1881 — *В. Жмакин.* Митрополит Даниил и его сочинения // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских. 1881. Кн. 1: 1—256; Кн. 2: 257—762.

Забелин 2000 — *И. Е. Забелин.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. Т. I. Ч. I—II. М.: Языки русской культуры, 2000.

Законодательство Петра I — Законодательство Петра I / Под ред. А. А. Преображенского, Т. Е. Новицкой. М.: Изд-во «Юридическая литература», 1997.

Зеньковский 1970 — *С. Зеньковский.* Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. München: Wilhelm Fink Verlag, 1970 [Forum Slavicum. Bd. 21].

Изборник 1076 — Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. М.: Книга, 1983.

Исаченко 1973 — *А. В. Исаченко.* Если бы в конце XV века Новогород одержал победу над Москвой (Об одном несостоявшемся варианте истории русского языка) // Wiener slavistisches Jahrbuch. 18. 1973. S. 48—55.

Каменский 1999 — *А. Б. Каменский.* От Петра I до Павла I: Реформы в России XVIII века. Опыт целостного анализа. М.: РГГУ, 1999.

Каптерев 1909 — *Н. Ф. Каптерев.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I—II. Сергиев Посад, 1909.

Карамзин I—VIII — *Н. М. Карамзин.* Сочинения. Т. I—VIII. М.: Типография Селивановского, 1803—1804.

Котков 1969 — Грамотки XVII — начала XVIII века / Под ред. С. И. Коткова. М.: Наука, 1969.

Кочеткова 1994 — *Н. Д. Кочеткова.* Литература русского сентиментализма. СПб.: Наука, 1994.

Лавров 2000 — *А. С. Лавров.* Колдовство и религия в России. 1700—1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000.

Левин 1990 — *Ю. Д. Левин.* Восприятие английской литературы в России. Исследования и материалы. Л.: Наука, 1990.

Ле Гофф 2001 — *Ж. Ле Гофф.* Время Чистилища (III—XIII вв.) // Ж. Ле Гофф. Средневековый мир воображаемого / Пер. с франц. Е. В. Морозовой. М.: Прогресс, 2001. С. 114—129.

Лённгрен I—III — *Т. П. Лённгрен.* Соборник Нила Сорского. Ч. I—III. М.: Языки русской культуры, 2000—2004.

Ломоносов I—VIII — *М. В. Ломоносов.* Сочинения. Т. I—VIII. СПб./Л.; М.; 1891—1948.

Мазуринская кормчая 2002 — Мазуринская Кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV—XVI вв. Исследования. Тексты / Изд. подг. Е. В. Белякова и др. М.: Индрик, 2002.

Материалы, I—IX — Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. И. Субботина. Т. I—IX. М., 1875—1890.

Муравьев 1967 — *М. Н. Муравьев.* Стихотворения / Вступит. ст., подгот. текста и примеч. Л. И. Кулаковой. Л.: Советский писатель, 1967 [Библиотека поэта. Большая серия. 2-е изд.].

Пекарский I—II — *П. П. Пекарский.* История императорской Академии наук в Петербурге. Т. I—II. СПб., 1870—1873.

Пигин 2001 — *А. В. Пигин.* К изучению Повести Никодима Типикариса Соловецкого о некоем иноке // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. С. 282—310.

Пигин 2006 — *А. В. Пигин.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.

Пипуныров, Чернягин 1977 — *В. И. Пипуныров, Б. М. Чернягин.* Развитие хронометрии в России. М.: Наука, 1977.

Погорелов 1910 — *В. Погорелов.* Чудовская псалтырь XI в. Отрывок толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. СПб., 1910. [Памятники старославянского языка. Т. III, вып. 1.]

Посошков 1911 — *И. Посошков.* Книга о скудости и о богатстве и некоторые более мелкие сочинения; С предисл. А. А. Кизеветтера. М.: Н. Н. Клочков, 1911.

Праздное время I—IV — Праздное время в пользу употребленное. Ч. I—IV. СПб.: При Сухопутном Шляхетном Кадетском Корпусе, 1759—1760.

Примечания 1728—1741 — Месячные исторические, генеалогические и географические Примечания в ведомостях. СПб., 1728—1741.

Прокофьев 1964 — *Н. И. Прокофьев.* Видение как жанр в древнерусской литературе // Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина. М., 1964. Т. 231: Вопросы стиля художественной литературы. С. 35—56.

ПСЗ I—XLV — Полное собрание законов Российской империи [Собрание 1-е]. Т. 1—45. СПб., 1830.

ПСРЛ I—XLI — Полное собрание русских летописей, издаваемое Археографическою комиссиею. Т. I—XXXIX. СПб.; М., 1841—1995.

Пумпянский 1983 — *Л. В. Пумпянский.* К истории русского классицизма (поэтика Ломоносова) // Контекст. 1982. Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1983. С. 303—331.

Пушкин I—XVI — *А. С. Пушкин.* Полное собрание сочинений. Т. I—XVI. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937—1949.

Рождественский 1902 — *Н. В. Рождественский.* К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в. // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских. 1902. Кн. 2: смесь, 1—31.

Русская Библия I—X — Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе: В 10 т. М.: Изд. отдел Московского Патриархата; Новоспасский монастырь, 1992—1997 (вышли т. 4, 7, 8).

Рылеев 1934 — *К. Ф. Рылеев.* Полное собрание стихотворения / Под ред. Ю. Г. Оксмана. Л.: Изд-во писателей, 1934. [Библиотека поэта. Большая серия.]

САР[1] I—VI — Словарь Академии Российской. Ч. I—VI. СПб., 1789—1794.

СДРЯ XI—XIV вв. — Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.): В 10 т. М.: Русский язык, 1988—2004 (продолжающееся издание).

Смирнов 1912 — *С. И. Смирнов.* Материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины. (Тексты и Заметки) // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских. 1912. Кн. 3. С. 1—568.

Смирнов 1914 — *С. И. Смирнов.* Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских. 1914. Кн. 2. Ч. III: Исследования. С. I—VIII, 1—290.

Солнцев 1892 — *В. Ф. Солнцев.* «Всякая всячина» и «Спектатор» (К истории русской сатирической журналистики XVIII века) // ЖМНП. 1892. Ч. 279. № 1. Отд. 2. С. 125—156.

Соловьев I—XXIX — *С. М. Соловьев.* История России с древнейших времен. 2-е изд. Т. I—XXIX. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1896 (в шести книгах).

Срезневский I—III — *И. И. Срезневский.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I—III. СПб., 1893—1912.

СРИО I—CXLVIII — Сборник Русского исторического общества. Т. I—CXLVIII. СПб./Пг., 1867—1916.

СРЯ XI—XVII вв. — Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. I—XXVII. М.: Наука, 1975—2006 (продолжающееся издание).

СРЯ XVIII в. — Словарь русского языка XVIII века. Вып. I—XIV. СПб.: Наука, 1984—2004 (продолжающееся издание).

Страхов 1791 — [*Н. И. Страхов.*] Карманная книжка для приезжающих на зиму в Москву старичков и старушек, невест и женихов, молодых и устарелых девушек, щеголей, вертопрахов, волокит, игроков и проч., или иносказательные для них наставления и советы, писанные сочинителем Сатирического Вестника. Ч. 1. М.: Университетской тип, 1791.

ССРЛЯ I—XVII — Словарь современного русского литературного языка. Т. I—XVII. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950—1965.

СЦРЯ I—IV — Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Имп. Академии наук. Т. I—IV. СПб., 1847.

СЯП I—IV — Словарь языка Пушкина: В 4 т. 2-е изд. М.: Азбуковник, 2000.

Тредиаковский 1766 — Тилемахида или Странствование Тилемаха сына Одисеева описанное в составе ироическия пиимы Василием Тредиаковским... Т. I—II. СПб., 1766.

Уложение 1987 — Соборное уложение 1649 года. Текст, комментарии / Под ред. А. Г. Манькова. Л.: Наука, 1987.

Успенский 1914 — *Д. Успенский.* Видения Смутного времени // Вестник Европы. 1914. Вып. V (май). С. 134—171.

Фаминский 1915 — *В. Фаминский.* Основные переживания русской народной души в годину смутного времени. (По литературным памятникам этой эпохи) // Труды Киевской Духовной Академии, год LVI (1915). Т. III, кн. XII (декабрь). С. 415—455.

Федотова 2005 — *М. А. Федотова.* Житие Никиты Столпника Переяславского (рукописная традиция Жития) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 309—331.

Флоровский 1988 — *Г. Флоровский, прот.* Пути русского богословия. 4-е изд. Париж: YVCA-Press, 1988.

Франклин, Шепард 2000 — *С. Франклин, Д. Шепард.* Начало Руси: 750—1200 / Пер. с англ.; Под ред. Д. М. Буланина. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.

Элиас I—II — *Н. Элиас.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / Пер. с нем. Т. I—II. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.

Языков 1988 — *Н. М. Языков.* Стихотворения и поэмы. Л.: Советский писатель, 1988 [Библиотека поэта. Большая серия. 3-е изд.].

Alexandre 1996 — *M. Alexandre.* Clément d'Alexandrie et les loisirs // *J.-M. André, J. Dangel, P. Demont* (eds.). Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII Congrès de l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27—31 août 1993). Bruxelles: Latomus, Revue d'études latines, 1996. P. 170—189. [Collection Latomus. Vol. 230.]

Altbauer, Lunt 1978 — An Early Slavonie Psalter from Rus'. V. I: Photoreproduction / Ed. by M. Altbauer with the collaboration of H. G. Lunt. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1978.

André 1966 — *J.-M. André.* L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne: Thèse pour le Doctorat ès Lettres présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris. Paris: Presses universitaires de France, 1966.

André 1984 — *J.-M. André.* Les loisirs en Grèce et à Rome. Paris: Presses universitaires de France, 1984.

Andrieux-Reix 1996 — *N. Andrieux-Reix.* Le vocabulaire du loisir en ancien français classique (XII[e]—XIII[e] siècles): le *deport* et les *deduiz* // *J.-M. André, J. Dangel, P. Demont* (eds.). Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII Congrès de l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27—31 août 1993). Bruxelles: Latomus, Revue d'études latines, 1996. P. 477—486. [Collection Latomus. Vol. 230.]

Bensoussan 1996 — *D. Bensoussan.* L'*otium* de l'honnête homme: Saint-Évremond // *J.-M. André, J. Dangel, P. Demont* (eds.). Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII Congrès de l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27—31 août 1993). Bruxelles: Latomus, Revue d'études latines, 1996. P. 593—603. [Collection Latomus. Vol. 230.]

Beugnot 1996 — *B. Beugnot.* L'otium aux rives du classicisme // *J.-M. André, J. Dangel, P. Demont* (eds.). Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII Congrès de l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27—31 août 1993). Bruxelles: Latomus, Revue d'études latines, 1996. P. 584—592. [Collection Latomus. Vol. 230.]

Bratu 1992 — *A. Bratu.* Le Purgatoire entre le temps terrestre et le temps eschatologique: formes de représentation du temps // Le Temps, sa mesure et sa perception au Moyen Âge / Sous la direction de B. Ribémont. Caen: Paradigme, 1992. P. 47—60.

Brown 1999 — *P. Brown.* Gloriosus Obitus: The End of the Ancient Other World // E. Klingshirn, M. Vessey (eds.). The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus. Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1999.

Brown 2000 — *P. Brown.* Augustine of Hippo: A Biography. New ed. with an epilogue. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 2000.

Brown 2003 — *P. Brown.* The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200—1000. 2nd ed. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2003.

Carozzi 1994 — *C. Carozzi.* Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'aprés la litterature latine (V[e]—XVIII[e] siècle). Rome: École française de Rome, 1994 [Collection d'École française de Rome, 189].

Cherniavsky 1961 — *M. Cherniavsky.* Tsar and People; Studies in Russian Myths. New Haven; London: Yale Univ. Press, 1961.

Cipolla 1967 — *Carlo M. Cipolla.* Clocks and Culture 1300—1700. London: Collins, 1967.

Clark 1987 — *Fr Clark.* The Pseudo-Gregorian Dialogues. Vol. I—II. Leiden: E. J. Brill, 1987. [Studies in the History of Christian Thought. Vol. 37—38.]

Cracraft 1971 — *J. Cracraft.* The Church Reform of Peter the Great. London: Macmillan, 1971.

Cullmann 1947 — *O. Cullmann.* Christ et le temps: temps et histoire dans le christianisme primitif. Neuchâtel; Paris: Delachaux et Niestlé, 1947.

Dunn 2003 — *M. Dunn.* The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages. Malden (MA): Blackwell Publishing, 2003.

Elias 1981 — *N. Elias.* Die höfische Gesellschaft: Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft. Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1981. [Soziologische Texte. 54.]

Engel-Braunschmidt 2006 — *A. Engel-Braunschmidt.* Russkaja *len'*: Über axiologische Unbestimmtheit der Faulheit in der russischen Literatur // *von P.Thiergen* (Hrsg.). Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit. Beiträge zu einem Forschungsdesiderat. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2006. S. 81—104.

Fénélon 1699 — *Fr Fénélon de Salignac de la Motte.* Les Avantures de Telemaque fils d'Ulysse, ou suite du quartrieme livre de l'Odyssée d'Homere. Derniére Edition corrigée, augmentée. T. I—V. Brusselles: Chez Pierre Foppens, 1699.

Folliet 1962 — *P. Folliet.* Deificari in otio: Augustin, epist. X, 12 // Recherches Augustiniennes. 2. 1962. C. 225—236.

Foucault 1980 — *M. Foucault.* The History of Sexuality. Vol. I. An Introduction / Trans. R. Hurley. New York: Pantheon, 1980.

Foucault 1988 — *M. Foucault.* Technologies of the Self // *L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton* (eds.). Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault. Amherst: Univ. of Massachusetts Press, 1988. P. 16—49.

Frühsorge 1974 — *G. Frühsorge.* Der politische Körper. Zum Begriff des Politischen im 17. Jahrhundert und in den Romanen Christian Weises. Stuttgart: Metzler, 1974.

Gouguenheim 1999 — *S. Gouguenheim.* Les fausses terreurs de l'an mil: attente de la fin des temps ou approfondissement de la foi? Paris : Picard, 1999.

Harl 1984 — *M. Harl.* Les modèles d'un temps idéal dans quelques récits de vie pères cappadociens // Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge: III[e]—XIII[e] siècles. Paris, 9—12 mars 1981. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1984. P. 220—241. [Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique. № 604.]

Kharkhordin 2005 — *O. Kharkhordin.* Main Concepts of Russian Politics. Lanham, etc.: University Press of America, 2005.

Kluge 1975 — *Fr Kluge.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1975.

Koselleck 2002 — *R. Koselleck.* The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts / Transi. by T. S. Presner et al. Stanford: Stanford Univ. Press, 2002.

Koselleck 2004 — *R. Koselleck.* Futures Past. On the Semantics of Historical Time / Transl. and with an Introduction by K. Tribe. New York: Columbia Univ. Press, 2004.

Lampe 1961 — *G. W. H. Lampe* (ed.). A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Claredon Press, 1961.

Landes 2000 — *R. Landes.* The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern // Speculum. Vol. 75. 2000. № 1. P. 97—145.

Le Goff 1963 — *J. Le Goff.* Le temps du travail dans la «crise» du XIV[e] siècle: du temps médiéval au temps moderne // Le Moyen Âge. Revue d'histoire et de philologie. LXIX. 1963. P. 597—613.

Le Goff 1977 — *J. Le Goff.* Au Moyen Âge: Temps de l'Église et temps du marchand // *J. Le Goff.* Pour un autre Moyen Age. Paris: Gallimar, 1977. P. 46—65.

Le Goff 1981 — *J. Le Goff.* La naissance du Purgatoire. Paris, 1981.

Le Goff 1986 — *J. Le Goff.* La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Age. Paris: Hachette, 1986.

Le Goff 1999 — *J. Le Goff.* Un autre Moyen Âge. Paris: Quarto: Gallimard, 1999.

Leclercq 1963 — *J. Leclercq.* Otia monastica, Études sur la vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge. Rome: Orbis Catholicus: Herder, 1963.

Lehfeldt 1989 — Neues Testament des Čudov-Klosters. Eine Arbeit des Bischofs Aleksij, des Metropoliten von Moskau und ganz Rußland. Phototypische

Ausgabe von Leontij Metropolit von Moskau. Moskau, 1892 / Mit einer Einleitung herausgegeben von W. Lehfeldt. Köln; Wien: Böhlau Verlag, 1989. [Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven. Bd. 28.]

Leroy Ladurie 1999 — *E. Leroy Ladurie*. L'an 2000 à la lumière de l'histoire. Discours du Professeur E. Leroy Ladurie // http://www.hec.fr/hec/fr/professeurs_ recherche/documents/p_honoriscausa/eleroyladurie.pdf

Ludolf 1696 — *H.-W. Ludolf.* Grammatica Russica... Oxonii, 1696. [Цит. по изд.: Oxford: Claredon Press, 1959 (ed. B. O. Unbegaun)].

Mango 1980 — *C. Mango*. Byzantium, the Empire of New Rome. New York: Charles Scribner's Sons, 1980.

Markus 1997 — *R. A. Markus*. Gregory the Great and His World. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.

Ménard 1996 — *P. Ménard*. Le concept de loisir au Moyen Âge // *J.-M. André*, *J. Dangel*, *P. Demont* (eds.). Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII Congrès de l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27—31 août 1993). Bruxelles: Latomus, Revue d'études latines, 1996. P. 455—469 [Collection Latomus. Vol. 230].

Michels 1999 — *G. B. Michels*. At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford: Stanford Univ. Press, 1999.

Morin 1937 — Sancti Caesarii Arelatensis Sermones, nunc primum in unum collecti... studio et diligentia D. Germani Morin O.S.B. Maretioli, 1937.

Ntedika 1966 — *K. Ntedika*. Évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin. Paris: Études augustiniennes, 1966.

OED I—XX — The Oxford English Dictionary. 2nd ed. / Prep. by J. A. Simpson, E. S. C. Weiner. Vol. I—XX. Oxford: Claredon Press, 1989.

Onassis 1976 — *J. Onassis* (ed.). In the Russian style. Ed. with the cooperation of the Metropolitan Museum of Art. New York: Viking Press, 1976.

Oroz Reta 1996 — *J. Oroz Reta*. L'otium chez saint Augustin // *J.-M. André*, *J. Dangel*, *P. Demont* (eds.). Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII Congrès de l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27—31 août 1993). Bruxelles: Latomus, Revue d'études latines, 1996. P. 434—440. [Collection Latomus. Vol. 230.]

Pascal 1938 — *P. Pascal*. Avvakum et les débuts du Raskol. La crise relogieuse au XVIIe siècle en Russie. Paris: Honoré Champion, 1938.

PG I—CLXI — Patrologiae cursus completus. Series graeca. Vol. I—CLXI. Accurante J. P. Migne. Paris, 1857—1866.

Russell 1990 — *W. M. S. Russell*. The Non-Existent Panic of the Year AD 1000 // Folklore. Vol. 101. 1990. № 2. P. 228—230.

Robert I—IX — *P. Robert*. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française [Le Grand Robert de la langue française]. 2-ème éd. T. I—IX. Paris: Le Robert, 1990—1991.

Sasaki 1978 — *Sh. Sasaki*. Sur le personnage d'Oiseuse // Études de langue et de littérature françaises. 24. 1978. № 32. P. 1—24.

Schalk 1985 — *F. Schalk. Otium* im Romanischen // *von B. Vickers* (Hrsg.). Arbeit, Musse, Meditation: Betrachtungen zur vita activa und vita contemplative. Zürich: Verlag der Fachvereine, 1985. S. 225—256.

Semjonov 1960 — *Ju. Semjonov*. Похвала праздности: опыт историко-социологической интерпретации некоторых текстов Пушкина // Studi slavica Gunnaro Gunnarsson sexagenario dedicata. Göteborg; Stockholm; Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1960. P. 95—106. [Acta Universitatis Upsaliensis, Studia slavica upsaliensia, 1.]

Spectateur 1719 — Der Spectateur, oder, Vernunftige Betrachtungen über die verderbten Sitten der heutigen Welt. Franckfurt ; Leipzig: bei Christoph Riegel, 1719.

Spectateur 1746 — Le spectateur, ou le Socrate moderne, où l'on voit un Portrait naïf des Moeurs de ce Siecle / Traduit de l'Anglois. T. II. Amsterdam; Leipzig: Arkstèe & Merkus, 1746.

Spectator 1711 — The Spectator. Vol. II. London: J. and R. Tonson and S. Draper, 1711.

Spectator 1945 — The Spectator by Joseph Addison, Richard Steele, and others / Ed. by G. Smith; Introduction by P. Smithers. London: J. M. Dent and Sons; New York: E. P. Dutton & Co, 1945 [Everyman's library].

Trésor — Trésor de la langue française; dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789—1960) / Publié sous la direction de Paul Imbs. Vol. I—XVI. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1971—1994.

Veblen 1975 — *T. Veblen*. The Theory of the Leisure Class / With the Addition of a Review by W. D. Howells. New York: Augustus M. Kelley, 1975.

Vickers 1990 — *B. Vickers*. Leisure and Idleness in the Renaissance: the Ambivalence of Otium // Renaissance Studies. 4. 1990. P. 1—37, 107—154.

Vogel 1994a — *C. Vogel*. Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée // *C. Vogel*. En rémission des péchés: Recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Église latine / Ed. par A. Faivre. Aldershot: Variorum, 1994. P. V, 289—318, 1—38, 341—359.

Vogel 1994б — *C. Vogel*. La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IX[e] siècle: le dossier hagiographique // *C. Vogel*. En rémission des péchés: Recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Église latine / Ed. par A. Faivre. Aldershot: Variorum, 1994. P. VI, 1—26, 157—186.

Vogüé 1978 — *A. Vogüé* (éd.). Grégoire le Grand. Dialogues. Vol. I—III. Paris: Éd. du Cerf, 1978 [Sources chrétiennes].

Wartelle 1996 — *Abbé A. Wartelle*. La loisir pour Dieu chez quelques Pères de l'Église // *J.-M. André*, *J. Dangel*, *P. Demont* (eds.). Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII Congrès de l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27—31 août 1993). Bruxelles: Latomus, Revue d'études latines, 1996. P. 190—197. [Collection Latomus. Vol. 230.]

Wenzel 1960 — *S. Wenzel*. The Sin of Sloth, Acedia in Medieval Thought and Literature. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1960.

А. А. ПЛЕТНЕВА, А. Г. КРАВЕЦКИЙ

СЛУЖБА, ПРОМЫСЕЛ, РАБОТА: К ИСТОРИИ СЛОВ И ПОНЯТИЙ *

Labor omnia vineit
Improbus et duris urgens in rebus egestas

Virg

Трудами всio преодолевается
Не приятен, и к трудным вещам понуждает
недостаток

Вирг⟨илий⟩ [1]

Для социальной истории любого народа взаимные отношения, в которые люди вступают в процессе трудовой деятельности, вне всякого сомнения, играют существеннейшую роль. Литература, посвященная истории различных аспектов трудовой деятельности, необъятна. Эволюция орудий труда и трудовых отношений описывается с позиций различных областей знания. При этом совершенно очевидным является тот факт, что история слов, описывающих трудовую деятельность, изучается очень мало.

О значении исследований эволюции слова труд (travail) писал в свое время Люсьен Февр: «Всю эволюцию слова “труд” нужно уточнять, устанавливать во всех подробностях. Когда это настоятельно нужное дело будет выполнено, можно будет похвалиться тем, что мы, воспользовавшись одним единственным словом, сделали разрез исто-

---

* Эта статья не была бы подготовлена без материалов картотек *Словаря русского языка XI—XVII вв.* (ИРЯ РАН, Москва) и *Словаря русского языка XVIII в.* (Институт лингвистических исследований, Санкт-Петербург). Авторы пользуются случаем выразить свою признательность сотрудникам этих словарей за полезные консультации и предоставленную им возможность работать с материалами картотек.

[1] Титульный лист сатирического журнала Василия Тузова «Поденщина» (1769 г.).

рии психологической и социальной через четыре века истории французской» [Февр 1991: 368].

Пытаясь на русском материале осуществить поставленную Люсьеном Февром задачу, мы вынуждены ввести два существенных ограничения. Во-первых, мы ограничиваем себя *хронологически*, останавливаясь лишь на XVIII столетии. Мотивы этого ограничения вполне прозрачны: именно эпоха Просвещения дала начало тем процессам общественной модернизации, которые в конечном счете привели к возникновению культурно-исторической эпохи, называемой Новым временем. Во-вторых, мы до предела ограничиваем и объем рассматриваемого материала, подробно останавливаясь лишь на трех словах — *служба*, *промысел* и *работа*. Выбор лексики обусловлен тем, что эти слова, с одной стороны, противопоставлены друг другу по признаку «свобода-несвобода» (для культуры Нового времени эта оппозиция относится к числу базовых). С другой стороны, выбор этих слов связан с тем, что они соотносятся с трудовой деятельностью представителей трех основных российских сословий: дворян, горожан и крестьян.

Наш подход предполагает рассмотрение истории слов в связи с историей культурно значимых понятий. А поскольку изменение отношения к трудовой деятельности относятся к числу основных явлений, исследуемых социальной историей, семантическая эволюция слов *служба*, *промысел*, *работа* оказывается благодарным материалом для исследования тех перемен, которые произошли в русском обществе на пороге Нового времени.

СЛУЖБА

Служба и *служить* относятся к числу ключевых слов, характеризующих трудовую деятельность человека. Начиная со старославянских текстов и вплоть до второй половины XVIII—XIX века общим смысловым элементом слов *служба* и *служить* было представление о труде на конкретное лицо, которым может быть как Бог (в случае священнослужения), так и человек.

История слова *служба* связана не с изменением значения слова, а с изменением его сочетаемости. Так, если изначально слово *служба* сочеталось с существительным со значением лица (*служба князю*, *царю*, *господину* и т. п.), то во второй половине XVIII в. появляется значительное количество контекстов, где адресатом действия становятся отвлеченные существительные: *отечество*, *государство*, *родина*, *идея* и т. п.

Другой особенностью семантической истории этого слова явилось изменение его оценочноети. В древнерусских текстах слово *служба* употребляется, как правило, для описания действия субъекта в интересах другого лица, при этом разницы между службой князю в качестве военачальника и личным

прислуживанием не прослеживается. Оценка действия (престижность / непрестижность, позитивность / непозитивность) при этом отсутствует. В XVIII в. ситуация меняется. Это связано с тем, что, с одной стороны, служба приобрела для дворян обязательный характер, а с другой — благодаря «Табели о рангах» именно служба давала человеку возможность повысить свой общественный статус. А после того как дворяне получили право по собственному желанию выходить в отставку, служба в некотором роде оказалась привилегией, дающей недворянам возможность получить дворянство. Поэтому к середине XVIII века слово *служба* становится обозначением наиболее престижной разновидности трудовой деятельности и количество контекстов с его позитивной оценкой резко увеличивается.

Развитие негативного семантического компонента в слове *служба* связано с разрушением сословной структуры общества. В новых условиях позитивно оценивается не *служба* государству, а свободный *труд* / *работа*. К тому же, вероятно благодаря присутствию в значении корня *служ-* компонента 'личное подчинение кому-либо' слово *служба* так же, как и *слуга*, *прислуживать*, *прислуга* и др., приобретает негативную окраску. По мере роста культурной значимости слов *работа* и *рабочий* слово *служить* начало выходить из употребления в ситуации работы на конкретного человека. Стандартное современное словоупотребление: *работать у кого-либо*, *работать на кого-либо*, *работать где-либо*, но *служить отечеству, народу, государству* и т. д.

Служба священника

Слово *служить* в значении 'служить Богу', 'совершать богослужения' фиксируется уже в древнейших текстах, например, в Остромировом евангелии: *Бысть же служящу ему в чину чреды своея пред Богом по обычаю иереискууму, прилучися ему покадити* (*ἐν τὸ ἱερατεύειν*). (Лк. 1.8—9)[2]. В аналогичных контекстах служить сохраняется в церковнославянских и русских текстах вплоть до сегодняшнего дня:

Еже вдовствующим попом и диаконом служити запрещено бысть российскими соборы (1667) [Субботин II: 383];

Аще же служит един иерей без диакона, и, по причащении Святых таин, из чаши не пиет, но по совершении литургии... [Служебник 2004: 274];

Старенький поп, отец Михаил, служит жалобным, надтреснутым голоском (Гаршин, Ночь);

В полдень завез Анну В. в Белогородку и узрел там животрепещущих щук, заготовляемых на фриштык для владыки, имеющего завтра служить литургию и завтракать (1879) [Лесков VI: 324 (Архиерейские объезды)].

---

[2] Цит. по [СЛРЯ XI—XVII, 25: 134].

При этом в богослужебных книгах существительное *служба* постепенно вытесняется названиями того или иного чинопоследования. Так, например, если в Стрятинском служебнике 1602 года, легшем в основу исправленного никоновского Служебника, в названиях чинопоследований говорится о *Службе Божественныя Литургии Иоанна Златоустаго, Службе Литургии Великого Василия, Службе Литургии Преждеосвященных* [Дмитриевский 2004: 54], то в исправленном Служебнике 1655 года в случае с литургией Иоанна Златоуста говорится *Божественная литургия иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго*, а в заглавиях двух других литургий сохранено слово *служба* [Там же: 58]. В современных же изданиях Служебника слово *служба* в названиях богослужений суточного круга не употребляется.

Вообще выражение *служить Богу* означает не только ‘совершать богослужение’, но и ‘исполнять волю Бога’, ‘исполнять волю высшего существа’[3]. В этом же значении иногда употребляется и глагол *работать*: *Господу бо Христу работаете* (1718) [Феофан Прокопович 1718]; *Всякому приступающему работать Господу, следует искушение* (1760) [Тихон Задонский 1875]. Любопытно в этой связи, что в XVIII в. выражение *работать Богу* встречается в текстах, соотносящихся с церковной культурой (примеры см. выше), а *служить Богу / богу* — со светской культурой (при этом речь может идти и о Боге, и о языческих богах, и об идолах):

> Представь о Муза! Ныне ясно
> Коль время было то ужасно,
> Как ложным мир служил богам (1755)
>
> *[Ежемесяч. Соч. 1755: 101].*

> Государственный человек, работающий для блага народного, поселянин, делающий землю плодородною; все верные исполнители должностей своих служат богам наилучшим образом (1798) [Пантеон II: 99—100 (Сократ)].

Еще одним доказательством того, что русский литературный язык из пары *служить / работать* в значении ‘исполнять волю высшего существа’ выбирает глагол *служить*, является перевод на русский евангельского стиха Лк. 16.13 (В оригинале интересующему нас слову соответствует *δουλεύειν*.):

---

[3] *Избраннии мои людие суть то, иже служат Богу и волю его творят*. Сл. поуч. против язычников (Цит. по [СЛРЯ XI—XVII, 25: 134]).

ЦСЛ: Никий же раб может двема господинома работати... не можете Богу работати и мамоне.	Р: Никакой слуга не может служить двум господам... Не можете служить Богу и маммоне.

Определяющим обстоятельством при переводе евангельского текста на русский язык, по всей видимости, являлась невозможность для русского литературного языка XIX в. (времени осуществления синодального перевода) выражения *работать Богу*, т. к. в стилистической иерархии глаголов *работать* и *служить* последний определенно занимает более высокое положение[4].

Если глагол *служить* в значении 'совершать богослужение' на протяжении многих веков не изменял контекстуальной сочетаемости, то глагольные сочетания с существительным *служба* менялись. Выражение *отправлять службу* в значении 'совершать богослужение' регулярно встречается в текстах XVIII века:

> Мшу или службу Божию отправляют (1705) [Матвеев 1972: 37—38];
> Священник, сверх порядочного отправления Божией службы, должен в самой церкви учить крестьян Божию Слову... (1776) [Поленов 1865: 302];
> Поп в бархатных своих ризах отправлял службу с отменною важностию; а мы с хозяином тянули на крилосе от всего сердца (1791)[5].

Но в XIX веке такое словоупотребление постепенно уходит, и на смену ему приходит выражение *совершать службу*. Именно оно встречается, например, в вышедшей в 1803 году «Новой скрижали» архиепископа Вениамина (Румовского-Краснопевкова), которая была одним из первых русских пособий по литургике. В позднейших книгах, посвященных православному богослужению, выражение *совершать богослужение* явно господствует. Судя по Словарю языка Пушкина, в светских текстах первой половины XIX века употреблялось и то, и другое слово: *Церковная служба отправлялась ежедневно* (История Пугачева) [Пушкин IX: 26], но в то же время: *Служба совершилась с печальным приличием* (Пиковая дама) [Пушкин VIII: 246]. Словосочетание *отправлять службу / молебен / панихиду*, как правило, отно-

[4] То же самое касается и пары *слуга* и *раб*. В большинстве контекстов слово *раб* имеет уничижительный оттенок, которого нет в слове *слуга*. Однако существует и противоположная тенденция. Слово *раб* — славянизм, следовательно, принадлежит высокому стилю. Поэтому в контекстах, где речь идет о рабстве Богу, а не человеку (раб Божий), уничижительного оттенка нет.

[5] Московский журнал. 1791. № 1: 293 (Цит. по картотеке СЛРЯ XVIII в.).

сится к церковнослужителю, однако иногда употребляется и по отношению к человеку, который заказал требу. Так, например, в одном из писем Пушкина: *Няня исполнила твою комиссию, ездила в Св. Горы и отправила панихиду или что было нужно* [Пушкин XIII: 127].

Точно также в современном словоупотреблении *я отслужил молебен* может означать ‘я заказал молебен и присутствовал в храме, когда его служили’. Аналогичное словоупотребление обнаруживается и у Костомарова:

> Велено уничтожить в Москве палатки и анбары с иконами, называемые часовнями, в которых священники совершали молебны по старым книгам, а народ стекался туда толпами, вместо того, чтобы ходить в церкви и служить литургию[6].

Если в современном русском языке присутствие молящегося на православном богослужении обозначается глаголом *отстоять*, то в текстах XVIII в. передается словосочетанием *слушать службу*:

> Сказано, постом, бдением и молитвою победиши диавола, я исполняю церковные предания, службу Божию слушаю с сокрушенным сердцем, посты, среды и пятки все сохраняю, не только сам, но и домочадцев своих тому принуждаю (1769) [Трутень 1769: 116];
>
> В том же ратуше олтарь с изрядным уборством и с иконами живописными дивными, разделен великими точеными из зельной меди балясами, где повинныи судьи всего правительства, прежде отслушав миссы, или Божей службы, на всякой день, идти в тот ратуш для росправы всяких настоящих дел своих (1705) [Матвеев 1972: 39].
>
> Ср.: Приехав, сначала в церкви отстоял службу монахов, певших густыми, протяжными басами, и от всего сердца помолился вместе с братиею на ее вечерней молитве (1897)[7].
>
> И лишь потом, когда ревущее половодье схлынуло и смыло всю тяжесть былого, князь увидел детей — Матвея и Аннушку, — сходил на могилы Ивана-младенца и Васьки, отстоял молебен, разыскал вдов и сделал многое другое, чего от него как от князя ждали люди (2000)[8]

[6] *Н. И. Костомаров.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Выпуск пятый: XVII столетие (1862—1875). (Цит. по Национальному корпусу русского языка).

[7] *Ф. И. Буслаев.* Мои воспоминания. (Цит. по Национальному корпусу русского языка).

[8] *Алексей Иванов.* Сердце Пармы (Цит. по Национальному корпусу русского языка).

Современное *отстоять службу* находит поддержку в текстах былин: *Он стоял заутрену во Муромли, а й к обеденке поспеть хотел он в стольнёй Киев град* [Гильфердинг II: 12].

От службы государевой к государственной службе

Служба как труд на правителя

Слова *служить* и *служба* предполагают бенефицианта действия, причем почти во всех примерах, относящихся к XI—XVII вв., *служба* возможна лишь по отношению к конкретному лицу. Употребление слова *служить* по отношению к идеям (*служить добру, злу, прогрессу* и т. п.) получает распространение лишь в XIX веке. В качестве промежуточного этапа развития в расширении сферы употребления этого глагола можно рассматривать появившиеся во второй половине XVIII в. словоупотребления типа *служить своему народу*, *служить государству*, *служить отечеству*. По всей видимости, историю слов *служить* и *служба* можно рассматривать как постепенное расширение их сочетаемости за счет добавления абстрактных существительных.

Первоначально бенефициантом службы могли быть Бог (см. выше), а также российский или иноземный правитель (государь, князь, царь и т. д.):

> И я, холоп твой, тебе, государю служил и бился с твоими государевы изменники день до вечера (1616) [Миллер I: 443];
>
> В лето 7095 прииде из орды Крымский царевич Крымскаго царя к великому князю Феодору Ивановичю служити [Псковская летопись I: 320];
>
> Служил есми, государь, трем королем, а такия обиды ни в котором королевстве не видал (XVII в.)[9];
>
> И тамо в орду прибежав и вдастся царю казанскому служити и отвержеся веры христианския[10].

Российский правитель оставался одним из основных адресатов службы (по количеству контекстов и их репрезентативности) вплоть до начала XX века. В XVIII веке в контекстах, связанных со службой, начинает употребляться слово монарх:

[9] *Иван Пересветов*. Малая челобитная [БЛДР 9: 430].

[10] Повесть о Тимофее Владимирском [БЛДР 9: 106].

Приветсвующе же молим тя, даждь им благополчно и долгоденственио под знаменем твоим воинствовати, ⟨...⟩ умножи и сохрани ордин сей, да крестоносцы твои воинствуют в нем, ⟨...⟩ на верную службу и помощь в трудех благочестивейшему своему Монарху ПЕТРУ Первому сего ордина устроителю и законоположнику (1720)[11].

Выражение *служить царю* в значении 'служить российскому монарху' входит в употребление достаточно поздно, по всей видимости, не ранее нач. XIX века. Весьма вероятно, что оно утвердилось в языке в связи с появлением теории официальной народности с ее знаменитой триадой: православие, самодержавие и народность. Таким образом, в известной фразе о службе Богу, царю и отечеству к древнерусскому периоду относится только первая часть.

Военная служба как занятие элиты общества

Для культуры XVIII—XIX века слово *служить* в первую очередь характеризует занятие дворян, поэтому прежде чем продолжить наше изложение, придется определить, в какой степени история слова *служить* соотносится с историей дворянского сословия. Очевидно, что в Древней Руси слово *дворянин* обозначало совсем не то, что в XVIII в. Дворянин — это прежде всего *слуга князя*. При этом четкого противопоставления между *дворянами* и *дворовыми людьми* (*дворными людьми*) нет:

Ондревич(а) бояре поедут на Уломскую слободку на монастырськую или князи, или воевод(ы), или дети боярьскии, или мои дворъныи люди, или имутца в деревнях ставити, или корм имати, или подвод имати... (1448)[12];

Дети боярские и дворовые люди (они же дворяня) (нач. XVII в.)[13].

При анализе многих контекстов, относящихся к разному времени, в которых употребляется слово *дворянин*, не совсем понятно, какая реалия стоит за данным словом. С одной стороны, во времена Древней Руси и в Екатерининскую эпоху слово *дворянин* обозначало нетождественные понятия. С другой же — не следует забывать, что в древнерусском языке, по всей видимости, не существовало уни-

[11] Гавриил (Бужинский). Слово на память св. первозванного апостола Андрея. (Цит. по картотеке СЛРЯ XVIII в.).

[12] Архив Строева I (Цит. по картотеке СЛРЯ XI—XVII вв).

[13] [Акты подмосковных ополчений: 23] (Цит. по картотеке СЛРЯ XI—XVII вв.).

версального термина, обозначающего человека, принадлежащего к привилегированному сословию (в этом нет ничего удивительного: сословное общество возникает лишь в XVIII веке). Поэтому слово *дворянин* в том значении, которое это слово приобрело в XVIII веке, соответствует целому ряду древнерусских слов, обозначающих социальное положение людей, в том числе и слову *дворянин*. Если вести историю дворянства со времен Древней Руси, то это будет история привилегированных групп, к которым, в числе прочих, относились и древнерусские дворяне.

Обилие терминов, используемых для обозначения слуг князя (бояре, дети боярские, дворяне и т. д.), связано с тем, что эти слова соотносились не столько с характером деятельности этих людей, сколько с видом материального вознаграждения, которое они получали. Основным видом вознаграждения для дворян была земля, владение которой по мере создания централизованного государства все более четко связывается с военной службой великому князю. В 1556 г. Иоанн IV «с вотчин и поместий уложенную службу учинил»: со ста четвертей земли должен был быть выставлен вооруженный человек на коне. С этого времени на всех служилых людей ведутся списки, в которых обозначается, «каков он будет на государеве службе конен и оружен и люден».

Подобную перепись представителей привилегированных групп, конечно же, можно считать прообразом будущего сословного деления общества, но все-таки не больше, чем прообразом. И накануне петровских преобразований *шляхетство* (в петровских документах слова *дворянство* и *шляхетство* употреблялись равнозначно) представляло собой конгломерат потомков титулованных княжеских фамилий, старых бояр и детей боярских и, наконец, простых дворян, предки которых нередко всю свою жизнь провели в холопском звании. При этом сами представители привилегированных групп настаивали на том, что их положение определяется знатным происхождением. Однако, говоря о преемственности, приходится задаваться вопросом, что именно объединяет дворян и детей боярских XVI века со шляхетством конца XVII и дворянством середины XVIII века. И этим объединяющим моментом оказывается военная служба, которая в Средние века, а отчасти и в Новое время, была основным занятием представителей привилегированных групп.

Свидетельство о том, что именно военная служба превращает человека в представителя привилегированного социума, сохранилось в современном языке. Даже во времена рекрутских наборов и всеобщей

воинской обязанности, когда хождение строем являлось обязанностью, а не привилегией, о солдатах продолжали говорить, что они *служат* (действие свободного человека), практически не употребляя глагола *работать*, характеризующий труд несвободного человека. Такое словоупотребление сохраняется и в современном языке. О солдате говорят, что он *служит в стройбате*, хотя его действия должны описываться словом *работа*. Служба в армии уже давно не является престижным занятием, однако по отношению к военному делу по-прежнему употребляется слово *служба*, а не *работа* или *промысел*[14].

От служилых людей к дворянскому сословию

В результате петровских реформ именно служба начинает определять место человека в государственной иерархии. Для Петра отличие шляхетства (т. е. дворянства)[15] от прочих подданных заключалось в годности к службе. В 1724 году Военная коллегия обратилась к Петру с запросом:

> О недорослях указ повелевает, знатного шляхетства и офицерских детей писать в гвардию, а прочих в другие 〈...〉 полки; а понеже невозможно знать, которое знатное шляхетство: того ради требуется определения, каким образом знатное шляхетство считать, по дворовому ли числу ото ста дворов и выше, или по Регламенту о рангах до которого класса [ПСЗРИ I: 7, № 4589, 361—362].

Петр наложил на этот документ резолюцию «*знатное дворянство по годности считать*», то есть место человека в государственной иерархии определяется не происхождением и не богатством, а годно-

---

[14] В первой половине XVIII века в связи со становлением классицистической риторики военное дело начинает описываться как искусство, и по отношению к военному делу становится возможным употребление слова *промысел: военные промыслы* и *Марсовы промыслы*.

[15] В петровские времена слова *дворянство* и *шляхетство* использовались как синонимы, что видно, в частности, из цитируемого здесь указа (11 ноября 1724 года). Поэтому в предметном указателе к ПСЗРИ I нет самостоятельной статьи *шляхетство*, а в соответствующем месте приведена отсылка к статье *дворянство*. Четкое разделение значений слов *шляхетство* (*шляхта*) и *дворянство* произошло в екатерининское время, после раздела Польши. Судя по указателю к ПСЗРИ I, первый указ, в котором слово *шляхетство* используется для обозначения знати Западных губерний и Польши, был подписан 1 марта 1784 года («О составлении Белорусской шляхетной хоругви в Могилевском и Полоцком наместничествах» — [ПСЗРИ I: 22, № 15944]).

стью к службе. Служба в полках для шляхетства была обязательной и бессрочной. Контрольные функции над дворянами, наблюдение за тем, чтобы они не уклонялись от службы, принадлежали Герольдии, в число функций которой входило среди прочего составление дворянских списков. Если во второй половине XVIII века включение в дворянский список (дворянскую книгу) означало серьезные привилегии, то в начале века — только обязанности. Не случайно в Петровское время некоторые дворяне, чтобы избежать службы, предпочитали записываться однодворцами [Раскин 1996: 673; ПСЗРИ I: 26, № 19856, 615].

В число служебных обязанностей дворян теперь вошла и учеба [Чечулин 1889: 49]. Все дворяне были обязаны учить своих детей сначала в гарнизонных училищах, а затем в корпусах. Учить детей дома дозволялось только тем, чье имущественное положение позволяло нанимать учителей. Но и для учившихся дома детей были обязательны явки на смотры к представителям администрации в 7, 12, 16 и 20 лет. Разрешение продолжать домашнее образование получали лишь те, кто успешно проходил это испытание. За уклонение от учения грозили каторжные работы или ссылка [Романович-Славатинский 1870: 125—127].

Смотры дворянских детей проводились иногда в Герольдии, иногда в Сенате, а иногда и лично императором. В 1704 году дело ограничилось присылкой в Герольдию списков дворян [Романович-Славатинский 1870: 118]. О царском смотре 1712 года сохранились воспоминания Василия Васильевича Головина:

> Мая в последних числах был нам всем смотр, а смотрел сам его царское величество, и изволил определить нас по разбору на трое: первые, которые летами по старее, в службу в солдаты, а середних — за море в Голландию для морской навигацкой науки, в которых в числах за море и я, грешник в первое несчастие определен, а самых малолетних в г. Ревель в науку [Пекарский I: 142].

При этом заграничная учеба проходила под наблюдением специального надсмотрщика, присланного из России *для понуждения навигацкой науки* [Там же].

В некоторых случаях место проведения смотра определялось материальным положением недоросля. В 1713 году те недоросли, у родителей которых было больше 130 крестьянских дворов, посылались

на смотр в Санкт-Петербург, а у кого меньше — в Москву, в Канцелярию Сената [16]. Таким образом, даже место периодического смотра выбирали не родители молодого дворянина, руководствуясь, например, близостью к месту жительства, а государство.

Мы видим, что никакой свободы выбора способа служения государству у дворян в начале XVIII века не было. Род занятий дворянина определялся государственными потребностями, материальным положением его семьи и даже местом службы братьев: герольдмейстер следил за тем, чтобы по гражданской части служило не более 1/3 представителей каждого дворянского рода [Романович-Славатинский 1870: 123—124] [17].

Имеется масса свидетельств о том, что дворяне бежали от смотров точно так же, как крестьяне бежали от барщины. Колоритные зарисовки об уклонении дворян от воинской службы оставил И. Посошков:

> В Устрицком стану есть дворянин Федор Мокеев сын Пустошкин, уже состарелся, а на службе ни на какой и одною ногою не бывал, и какие посылки жестокие по него ни бывали, никто взять ево не мог, овых дарами угобзит, а кого дарами угобзить не может, то притворит себе тяжкую болезнь или возложит на ся юродство и возгри по бороде попустит. И за таким ево пронырством инии и з дороги отпущали, а егда из глаз у посылщиков выедет, то и юродство свое отложит и, домой приехав, яко лев рыкает. И аще и никаковые службы великому государю кроме огурства не показал, а соседи все ево боятца [Посошков 1951: 94];
>
> Иван Васильев сын Золотарев, дома соседям своим страшен яко лев, а на службе хуже козы. В Крымской поход не мог он отбыть, чтоб нейтить на службу, то он послал въместо себя убогово дворянина 〈...〉

[16] «О высылке дворянских детей недорослей для смотру в Москву в канцелярию Сената» — [ПСЗРИ I: 5, № 2652, 20].

[17] Дворяне не обладали и возможностью свободно выбирать место жительства [Там же: 144—147]. При основании Петербурга Петр повелел в 1712 году 1000 шляхетским домам, наравне с представителями других сословий, переехать на остров Котлин, где для постройки домов им отвели деньги и дворы: *Объявить шляхетским тысячи домам, купетским лучшим пятистам, средним пяти же стам; рукомесленным всяких дел тысячи домам 〈...〉 что им жить на Котлине острове, 〈...〉 и даны им будут дворы готовые, за их деньги, а шляхетству дворы и земли под деревни (последние без денег)* [ПСЗРИ I: 4, № 2467, 778]. Затем был составлен список бояр, окольничих, думных и ближних людей, генералов и т. д., обязанных переселиться в новую столицу. Наиболее знатным отправили повестки, а список остальных просто зачитали [ПСЗРИ I: 4, № 2563, 854] (то есть самой большой привилегией, которой обладали представители знатных родов, оказалось то, что приказ о насильственном переселении в финские болота им вручали лично).

и дал ему лошадь да человека своего, то он ево имянем и был на службе [Там же: 94—95].

Эта историческая справка необходима нам для того, чтобы показать, что в начале XVIII века государственная (военная) служба являлась скорее повинностью, чем привилегией. Дворянин этого времени едва ли написал бы слова, которые позже, в 70-е годы, напишет князь А. Куракин:

Учинение себя годным к службе моего отечества есть мой большой предмет, достижение до основательности, всеми вообще признанной, есть моя главная прелесть (1773) [Архив Куракина VII: 259].

Гражданская служба

Наиболее раннее из известных нам употреблений выражения *гражданская служба*[18] содержится в Указе от 14 апреля 1714 года «О числе лет, которые младшие братья дворянского звания должны провести на службе, а торгового класса люди — в промыслах, дабы получить право приобретать покупкою недвижимые имущества»:

Ежели кадет пойдет в службу воинскую, и получит себе службою деньги, на которыя себе захочет купить деревни, дворы или лавки, то ему вольно купить, однакож по седьми лет службы его; буде же в гражданской службе будучи, то по десяти лет службы его; буде же в купечестве, мастерстве будучи, то по пятнадцати летех [ПСЗРИ I: 5, № 2796, 97].

Этот пример интересен не только потому, что он, возможно, является первой фиксацией выражения *гражданская служба*, но и потому, что четко определяет место гражданской службы в государственной системе ценностей — гражданская служба менее престижна, чем военная, но существенно более престижна, чем другие занятия горожан — купцов и ремесленников. В более ранних петровских указах

[18] Слова *гражданин*, *гражданский* вплоть до начала XIX в. употреблялись в значении 'горожанин', 'городской' и обозначали людей городского сословия. Надпись на памятнике Мартоса *князю Пожарскому и гражданину Минину* (т. е. князю и горожанину), которая удивляла последующие поколения, была совершенно корректной. Позже слово *гражданин* было вытеснено словом *мещанин*. (Ср.: *В ето время Минин, мещанин нижегородский, отдает все свое достояние, чтобы снарядить войско; то же делают другие, и ета рать под начальством князя Пожарского освобождает Москву, выгоняет Поляков из России.* — Вестник Европы. 1825. № 2. С. 122). Таким образом гражданская служба — это служба в городе на административной должности.

вместо выражения *гражданская служба* употребляются слова *дела* и *посылки* [Романович-Славатинский 1870: 133].

«Табель о рангах» поставила гражданские чины в один ряд с военными, однако гражданская служба явно считалась службой второго сорта, о чем свидетельствует само название этого документа: *Табель о рангах всех чинов, Воинских, Статских и Придворных, которые в котором классе чины; и которые в одном классе, те имеют по старшинству времени вступления в чин между собою, однакож Воинские выше прочих, хотя б и старее кто в том классе пожалован был* [ПСЗРИ I: 6, № 3890, 486]. Уравняв военные и гражданские чины, Табель установила между ними жесткие соответствия. Теперь слово *служба* стало обозначать все виды деятельности, предусмотренные этим документом.

На канцелярскую работу дворян направляли так же насильственно, как и на военную службу, выбирая тех, кто был наиболее к ней приспособлен. Дворяне работали на жаловании копиистов, но должны были «оказывать свою природу» через учтивое обращение с канцелярскими служителями [Романович-Славатинский 1870: 139]. При этом следует отметить, что всю первую половину XVIII века среди канцелярских служащих преобладали люди недворянского происхождения, которым «Табель о рангах» предоставляла возможность дослужиться до чина, дающего дворянское звание.

Дворяне, служащие в канцелярии, в отличие от своих коллег иного социального происхождения, не имели права пьянствовать, играть в карты и другие азартные игры[19]. Кроме того, дворяне Сенатской канцелярии должны были иметь приличную одежду и белье, а также пудрить волосы каждый день, «чтоб им не безчестно было являться пред честными людьми, а особенно в праздники вместе с кадетами ходить по двору». При этом на штатской службе задерживались немногие дворяне: одних из-за профнепригодности отправляли в армию солдатами, другим удавалось отпроситься в действующую армию офицерами.

---

[19] Был даже издан специальный указ, в котором говорилось: «В С.-Петербурге на всех островах в кабаках и вольных домах, и где имеются билиарды, всем объявить с подпискою: ежели дому Ея Императорскаго Величества Камер-Пажи и Пажи во оные домы придут пить или играть в карты и билиарды и в прочия какия нибудь игры: и таких не допуская до питья и игры, брать под караул, и приводить в дом Ея Императорскаго Величества в дежурную Генерал-Адъютантов, а пуще смотреть Пажа Ивана Волкова» (1735 г.) [ПСЗРИ I: 9, № 6703, 489; Романович-Славатинский 1870: 522].

Гражданскую службу дворяне считали куда менее престижной, чем военную. Популярностью пользовались лишь те должности, которые давали некоторую свободу (губернатор, городничий и т. д.). Только при Павле I, когда армейская дисциплина стала более строгой, а воинская служба — более обременительной, популярность гражданской службы несколько возросла [Романович-Славатинский 1870: 140—141].

Для того чтобы придать штатской службе большую популярность, для служащих по гражданскому ведомству вводились аксессуары, свойственные военным. И это приносило свои плоды. По свидетельству барона Вигеля, дворяне без особого уважения относились к инженерной службе до тех пор, пока принц Ольденбургский не испросил для них военные чины и мундиры [Там же: 142]. Хотя дворянство и смирилось с гражданской службой, представление о том, что служба по гражданскому ведомству является службой второго сорта, сохранялось еще очень долго. Характерный диалог приводит И. Аксаков в «Семейной хронике»:

> — Хочешь, Сережа, в военную службу? — Не хочу. — Как тебе не стыдно: ты дворянин и непременно должен служить со шпагой, а не с пером [Романович-Славатинский 1870: 522].

В XVIII веке слово *служба* начинает употребляться по отношению к актерам императорских театров. Так, например, в воспоминаниях И. Носова об актрисе Т. М. Троепольской читаем: *Императрица с того же дня, 16 апреля* ⟨*1763 г.*⟩*, приказала принять Троепольскую в действительную службу, первою трагическою актрисою, с жалованьем в 500 рублей* [Носов 1857: 201]. С аналогичным словоупотреблением мы сталкиваемся и в текстах, относящихся к началу XIX века. Так, например, в 1805 году Василий Капнист, служивший тогда в Дирекции императорских театров, писал Д. П. Трощинскому про одну из актрис: *По жалобе о сем от управляющих труппою велел я подтвердить ей* ⟨*актрисе Пичини*⟩ *о непременном послушании, угрожая в противном случае исключить ее из службы* [Капнист II: 448]. Такое словоупотребление является вполне оправданным, поскольку деятельность императорских театров финансировалась из казны в соответствии со штатами.

Слово *служить* употреблялось по отношению к актерам и в начале XX века. Так, например, в помещенном в Ежегоднике императорских театров некрологе Пьера Жерве, скончавшегося в начале 1912 года, говорится о смерти актера, *начавшего у нас свою карьеру*

в начале на сцене старого петербургского «Буффа» в качестве куплетиста, а затем перешедшего на французскую казенную сцену[20], *где он прослужил 31 год, играя маленькие роли и помогая режиссуре* [Некрологи 1912: 103]. По отношению к артистам, так же как и по отношению к работникам канцелярий, начинает употребляться слово *служитель*, правда, метафорически (*служитель муз*, *служительница Мельпомены* и т. п.).

От смотрения к наблюдению и надзору

Еще в допетровские времена для характеристики деятельности приказных употреблялись слова *сидеть*, *сидение*. Так, например, в Соборном уложении Алексея Михайловича читаем: *А в воскресный день никого не судити и в приказех не сидеть и никаких дел не делать (1649)* [Российское законодательство III: 106]). Это употребление сохранилось и в петровском законодательстве, в частности, в «Генеральном регламенте» (1720 г.), описывающем принципы функционирования различных структур государственного аппарата: *Коллегиям сидение свое иметь во всякой неделе* [Реформы Петра I: 110]. Аналогичный пример обнаруживается и в Указе о Сенате: *Сенату надлежит состоять из тайных действительных и тайных советников, кому от нас ныне повелено и впредь повелено будет, и сидеть по рангам* (1722) [Российское законодательство IV: 190]. Для обозначения преждевременного ухода со службы используется слово *недосидение*:

> А канцелярским служителям, кроме помянутых воскресных дней и господских праздников, сидеть по вся дни, и съезжаться за час до судей. Приказных же людей приезд и выезд определяются от президента и других членов, смотря по делу, под штрафом, за всякой раз небытия месяц, а за час недосидения, неделя вычета жалованья (1720) [Реформы Петра I: 110].

Объект действия чиновника обозначается словом *дело*. В первой половине XVIII в. устойчивы сочетания *вершить дела*, *отправлять дела*:

> А ежели важные дела случатся, которые умедлены быть не имеют, но вскоре окончаны, то долженствует по изобретению дел и обстоятельств, или всему коллегию, или некоторым членам, по определению

[20] Имеется в виду французская труппа Михайловского театра.

от коллегий, несмотря на помянутое время и часы, съезжатся, и те дела отправлять (1720) [Реформы Петра I: 114];

Тако же не позволяет его величество, чтоб в прихожих каморах коллегии какие писари или подьячие сидели, и дел тамо отправляли, дабы оным от челобитчиков помешательства не было, но сидеть им в канцеляриях и в конторах, где им надлежит (1720) [Там же: 128];

А челобитчиковы всякие дела по выправкам вершить по реэстру без всякого молчания как возможно… (1720) [Там же: 111—112];

О всех делах, которым надлежит вершенным быть в Сенате, подобает на столе подобному реэстру повсядневно быть с описью, давно ли которые дела не вершены, и слушать и решить по оному реэстру, а не выбором (1722) [Российское законодательство IV: 192].

Если *делами* занимались все канцелярские служители, вне зависимости от ранга, то начальство к тому же осуществляло *дирекцию*, а также *смотрело* и *надзирало*:

В коллегии не имеют президенты особливого труда, ⟨…⟩ но генеральную и верховную дирекцию (или управление), а дела между советниками и асессорами тако разделяются, что каждому ⟨…⟩ из происходящих в коллегии дел определенная часть… (1720) [Реформы Петра I: 114];

Должность президента и вице-президента есть накрепко смотреть, чтоб прочие члены коллежские о поверенных делах и в приказанном им смотрении с надлежащим старанием и прилежанием попечение имели… (1720) [Там же];

А буде президент усмотрит, что некоторой из них, коллежских членов, в специальном его надзирании и делех нерадение показует, и президент о том ему вежливыми словами вспоминать и наказывать должен… (1720) [Там же];

Однакож надлежит, чтоб вышние над поступками и обхождением подчиненных своих служителей надзирание имели… (1720) [Реформы Петра I: 121].

Характерное описание работы государственных органов, в котором использована большая часть интересующих нас слов, содержится в одном из указов, появившихся в 1720 году:

Генерал прокурор повинен сидеть в Сенате и смотреть накрепко, дабы Сенат свою должность хранил и во всех делах, которые к сенатскому рассмотрению и решению подлежат, истинно, ревностно и порядочно, без потеряния времени, по регламентам и указам отправлял, разве какая законная притчина ко отправлению ему помешает, что все записывать повинен в свой юрнал. Также накреп-

ко смотреть, чтоб в Сенате не на столе только дела вершились, но самым действом по указам исполнялись... И о том немедленно Сенату предлагать должен [Российское законодательство IV: 196—197].

В начале XIX века для характеристики работы чиновников устанавливается словоупотребление, близкое современному. Основная функция начальника теперь описывается при помощи слов *управлять* и *управление*:

Управление каждого министерства вверяется лицу, по непосредственному его императорского величества избранию определяемому со званием министра, главного директора или главноуправляющего (1811) [Российское законодательство VI: 94];

Министерство управляется по точному разуму и силе сего общего и частных учреждений и других существующих и впредь издаваемых узаконений (1811) [Там же];

Каждый департамент состоит в управлении одного директора, который и ответствует за точное исполнение всего, что постановлено уставом и учреждением той час (1811) [Там же].

Кроме того, вместо того, чтобы *смотреть* за действиями подчиненных, начальник теперь *наблюдает и обозревает* (*совершает обозрение*):

Директор строго наблюдает, чтоб суммы, капиталы и имущества, вверенные управлению департамента, употребляемы и распоряжаемы были не иначе, как по законам, учреждениям и согласно назначениям, годовою финансовою сметою определенным (1811) [Российское законодательство VI: 125];

Главнейшая обязанность сих чиновников есть обозрение разных частей на местах по препоручениям директора. Порядок сего обозрения определяется инструкциею, какая дана будет от директора. Они могут быть посылаемы как инспекторы с соответственною сему званию властию (1811) [Там же: 127].

Вместо выражений *вершить дела*, *отправлять дела* появляются выражения *исправлять дела*, *исполнять дела*, *производить дела*:

При директоре полагается секретарь для исправления разных дел и поручений, общих всем отделениям (1811) [Российское законодательство VI: 94];

Для производства общих дел, до всех департаментов относящихся, и для предметов, непосредственно разрешению министра подлежащих, учреждается Канцелярия (1811) [Там же: 95];

Чины, состоящие при департаментах для исправления разных поручений, исполняют все дела, кои директор им поручит. Некоторые из них, по представлению директора и по утверждению министра, могут быть членами общего присутствия [Там же: 95].

Вольность дворянства и превращение службы в привилегию

На эволюцию общественного представления о службе оказали существенное влияние законодательные акты, превратившие дворянство в привилегированное сословие. То, что служба становится для дворянина необязательной, приводит к тому, что это слово начинает ассоциироваться со свободным трудом (*работа* — это подневольный труд, а *служба* — это труд свободного человека, добровольный труд).

31 декабря 1736 года Анна Иоанновна подписала манифест, где «для лучшего содержания шляхетских домов и деревень» тем семьям, в которых было несколько сыновей, разрешалось одного из них не отправлять на государственную службу, а оставлять для управления имением. При этом оставшийся дома молодой человек был обязан учиться, чтобы быть годным к гражданской службе[21].

Говорить о превращении дворянства в сословие, имеющее права, но практически не имеющее обязанностей, стало возможно после опубликования манифеста Петра III «О даровании вольности и свободы всему Российскому дворянству» (18 февраля 1762 г.)[22]. Во вводной части этого документа констатировалось, что Петр I дворянам *повелел вступать в военныя и гражданския службы, и сверх того обучать благородное юношество не только разным свободным наукам, но и многим полезным художествам, посылая оных в Европейския Государства, и для того ж самаго учреждая и внутрь России разныя училища, дабы с наивящшею поспешностию достигнуть желаемаго плода. Правда, что таковыя учреждении, хотя в начале частию казались тягостными и несносными для Дворянства: лишаться покоя, отлучаться домов, продолжать против воли своей самим военную и другия службы, и детей своих в оныя записывать, от которой некоторые укрывались, подвергая себя за то не только штрафам, но и лишались имений своих как нерадивые о своем и потомков своих добре.* Теперь же задачи, поставленные Петром I, выполнены, поэтому

[21] [Романович-Славатинский 1870: 125].
[22] [ПСЗРИ I: 15, № 11444, 912—914].

от обязательной службы дворян можно отказаться: *И тако Мы ⟨...⟩ отныне впредь на вечныя времена и в потомственные роды жалуем всему Российскому благородному Дворянству вольность и свободу, кои могут службу продолжать, как в Нашей Империи, так и в прочих Европейских союзных Нам Державах, на основании следующаго узаконения.* Дворяне в мирное время освобождались от военной службы и получали право уходить в отставку, переходить с военной службы на гражданскую, уезжать за границу и при желании поступать там на службу. Кроме того, отменялись регулярные проверки знаний дворянской молодежи. Теперь родители были обязаны лишь один раз в двенадцатилетнем возрасте записать своих детей в Герольдии, а затем заниматься их воспитанием самостоятельно.

Манифест Петра III дал дворянам куда больше свобод, чем екатерининская «Жалованная грамота дворянству». Не случайно М. М. Щербатов писал, что грамоты дворянам и городам *более лишение, нежели дание прав* [Щербатов-Радищев 1985: 127 второй пагинации]. И действительно, манифест Петра III не налагал на дворян в мирное время никаких обязанностей [Чечулин 1889: 57]. Первой реакцией на этот манифест стали массовые прошения об отставке.

После манифеста 1762 года у дворян практически не осталось обязанностей. И в результате они начали по доброй воле делать то, к чему принуждал их Петр I. То, что раньше было обязанностью, теперь превратилось в добровольное и престижное занятие. Если раньше в поездке за границу видели чуть ли не ссылку, то теперь возможность пересекать границу становится одной из дворянских привилегий. Если раньше образование детей было обязанностью, а отказ от учебы был чреват серьезным наказанием, то теперь родители стали интересоваться тем, чтобы их дети получили хорошее образование. В провинции, не говоря уж о столицах, начали возникать учебные заведения для дворянских детей, в том числе и для девочек [Там же: 63—64].

На первых порах количество дворян, просящих об отставке, было столь значительным, что возникли опасения, как бы дворянство не самоустранилось от общественной жизни. Случаи полного отказа от какой бы то ни было общественной деятельности действительно бывали. Так, уже в екатерининские времена один из депутатов из дворян отказался приехать на выборы предводителя дворянства, ссылаясь на то, что он как дворянин ничего никому не обязан и свободен от всякой службы [Там же: 66]. И хотя отток дворян со службы удалось довольно быстро прекратить, воспоминание о том, что освободившиеся дворяне не желали трудиться, жило еще очень долго. Здесь уместно процити-

ровать относящееся к 1730 году письмо, написанное А. П. Волынским в бытность Казанским губернатором: *Правда, что в неволю служить зело тяжело. Но ежели и вовсе волю дать, известно, что народ наш не вовсе честолюбив, но паче ленив и нетрудолюбив, и для того, если некоторого принуждения не будет, то, конечно, и такие, которые в своем доме едят один ржаной хлеб, не похотят через свой труд получать ни чести, ни довольной пищи, кроме что всякий захочет лежать в своем доме; разве останутца одни холопы и крестьяне наши, которых принуждены будем производить и с той чести надлежащие места отдавать им, и таких на свою шею насажаем непотребных, от которых впредь и самим нам места не будет* [Дело Сальникеева: 28; Романович-Славатинский 1870: 187—188]. То есть, по мнению Волынского, по собственной воле дворяне трудиться не будут, что приведет к вытеснению дворянства из общественной жизни. В течение последующего столетия о массовом уходе дворян со службы часто вспоминали противники освобождения крестьян, полагавшие, что крестьяне без контроля со стороны помещиков работать не будут.

Таким образом, реальное освобождение дворянства произошло благодаря манифесту Петра III. Однако превращение дворянства в привилегированное сословие, культуру которого стремились копировать представители всех остальных сословий, связано с деятельностью Екатерины II.

Екатерина II: дворянство как перевод франц. *Noblesse*

Основные законодательные идеи Екатерины II были сформулированы в ее «Наказе». Этот документ был первоначально написан на французском языке, а затем переведен на русский и авторизован Екатериной. В свое время исследователь «Наказа» Н. Д. Чечулин установил, что большая часть французского текста представляет собой почти дословное воспроизведение «Духа законов» Монтескье[23], его эпигонов — барона Бильфельда (Bielfeld)[24] и Юсти[25], а также статей

[23] [Чечулин 1907: CXXIX—CXXXIII].

[24] Два тома сочинений Бильфельда вышли в 1768 и 1775 году в переводах Федора Шаховского и Антона Барсова.

[25] На русский язык переводился в 1772—1778 Иваном Богаевским. В 1765 году вышла книга «Торгующее дворянство противоположное дворянству военному, или два рассуждения о том, служит ли то к благополучию государства, чтобы дворянство вступало в купечество? — С прибавлением особливаго о том же рассуждения г. Юстия. Переводил Денис фон-Визин». СПб., 1765.

«Энциклопедии». Для 496 статей «Наказа» Н. Д. Чечулину удалось найти прямые источники, притом, что общее число статей составляет 631. В разделе «О дворянстве» из 18 разделов заимствовано 14, а в разделе «О среднем роде людей» — все[26].

Переводчикам екатерининского текста приходилось решать задачу поиска русских эквивалентов для слов, употребляемых французскими просветителями. На практике же речь шла скорее об установлении соответствий. Так, например, французское *liberté* последовательно переводится на русский как *вольность* (а не *свобода*)[27]; *citoyen* — *гражданин*; *la liberté du Commerce* — *Вольность торговли*; *Patrie* — *отечество* и т. д.

В этом документе роль дворянства определяется тем, что оно должно было получить значение той посредствующей власти, которая, по мнению французских просветителей, составляет основное отличие монархического правления от деспотии. Екатерина последовательно соотносит русское слово *дворянин* с французским словом *noble*[28]. Для характеристики дворянства наиболее существенным является понятие чести (эту идею Екатерина позаимствовала из энциклопедической статьи *Noblesse*, автором которой был Л. Де Жокур) [История в энциклопедии: 294]:

La Noblesse est un titre d'honneur qui distingue du commun des hommes ceux en sont décorés	Дворянство есть нарицание в чести различающее от прочих тех, кои оным украшены [Чечулин 1907: 106]

Статья *Noblesse*, несомненно, оказала большое влияние на представление Екатерины о роли дворянства в монархической стра-

[26] [Чечулин 1907: CXLIV—CXLV]. В этой связи совершенно по-новому прочитываются «Замечания на Наказ», составленные Д. Дидро [Дидро X: 409—511]. Дидро спорит с Екатериной очень резко, однако большую часть его выпадов следует отнести не к Екатерине, а к Монтескье, которого российская императрица постоянно здесь цитировала. В частности, это относится к критике разделов «Наказа», посвященных тому, что представители различных сословий обладают неравными правами. Эту идею Екатерина целиком (а во многих случаях и дословно) заимствовала у Монтескье.

[27] Интересную проблему представляет собой соотношение слов *вольность* и *свобода* в русской литературе XVIII—XIX веков. С одной стороны, в этой связи можно упомянуть рылеевскую и пушкинскую оды «Вольность» и грибоедовское *он вольность хочет проповедать*, а с другой — *в мой жестокий век восславил я свободу*. Вероятно, где-то в середине XIX века в значении *liberté* слово *свобода* вытеснило слово *вольность*.

[28] Несколько раньше Антиох Кантимир в своем «Русско-французском словаре» в качестве параллели к слову *дворянин* приводил французское *gentilhomme* [Кантемир (слов) I: 257].

не[29]. *Дворянство,* — писал в этой статье Л. Де Жокур, — *некоторым образом входит в суть монархии, для которой главное правило следующее: без дворянства нет монарха, но есть деспот, как в Турции. Дворянство умеряет высшую власть и своим собственным великолепием приучает взоры народа без испуга наблюдать и поддерживать блеск королевской власти. И для государя, и для правосудия хорошо, когда дворянство не слишком сильно, но сохраняет за собой достойное уважения величие, способное обуздать дерзость народа и воспрепятствовать его нападению на величие трона. В монархическом государстве власть дворянства является наиболее естественной промежуточной и подчиненной властью. ⟨...⟩ Дворянством правит честь, предписывая ему повиновение желаниям государя; однако эта честь диктует, что государь никогда не должен поручать ему бесчестного дела. Честь предписывает дворянству как самое выс-*

[29] Ср., например, «Грамоту на права, вольности и преимущества благородному российскому дворянству»: *Начальников и предводителей таковых Россия чрез течение осьми сот лет от времени своего основания находила посред своих сынов, наипаче же во всякое время свойственно было, есть, да помощию Божиею и пребудет вечно российскому дворянству отличаться качествами, блистающими к начальству. Сие неопровергаемо доказывается самыми успехами, доведшими империю Российскую до края нынешняго ея величества, силы и славы. ⟨...⟩ Да как тому и быть инако? Когда знатнейшее и благороднейшее российское дворянство, входя в службы военную или гражданскую, проходит все степени чиноначалия и от юности своей в нижних узнает основание службы, привыкает к трудам и сии несет твердо и терпеливо; а научась послушанию, тем самым приуготовляется к вышнему начальству. Не бысть бо в свете добрый начальник, который во свое время сам повиноватися не приобык. Достигают же до вышних степеней те российскаго дворянства знаменитые особы, кои отличаются или службою, или храбростию, или верностию, или искуством или же те, что в послушании терпеливо пребывая, твердостию духа усердно преодолевают трудности и самое время, умножая опытами знание и способности свои в частях, званию их принадлежащих. ⟨...⟩ Сему свидетельства подлинныя находятся в древнейших поколениях родов нашего вернолюбезнаго подданнаго российскаго дворянства, которое ежечасно, быв готово подвизатися за веру и отечество, и нести всякое бремя наиважнейшиаго империи и монарху служения, потом, кровию и жизнию приобретало поместья, с оных имело свое содержание, а умножая заслуги, получало в награждение от самодержавной власти поместья в вотчины себе потомственно. Службою приобретенное и за вящщую службу в награду полученное имение долженствовало, как и свойственно есть, наипаче обращаться в тех поколениях нашего дворянства, кои от начала основания России до дней сих оказать могут превосходным числом похвальных своих предков, мужей разумных, искусных, храбрых, в трудах неутомленных, с непоколебимым усердием ратоборствовавших многообразно и в случаях различных противу внутренних и внешних врагов веры, монарха и отечества. Но се ли едино в приобретенном имении есть доказательство древности родов их службы, а за оныя награждения?* [Российское законодательство V: 23—24].

шее служить государю во время войны[30] [История в Энциклопедии: 215]. В «Наказе» содержится масса пересечений с этой статьей, хотя во многих случаях аналогичные мысли высказывались и у Монтескье. Так, например, раздел «Наказа», посвященный военной службе дворян, весьма близок «Духу законов» Монтескье:

Мало таких случаев, которые бы более вели к получению чести, как военная служба: защищать отечество свое, победить неприятеля, есть первое право и упражнение, приличиствующее дворянам	Il n'y guère de profession qui fournisse plus d'occasion pour acquérir de l'honneur, que le Service militaire: Défendre sa Patrie, en combattre les ennemis; voilà le premier droit de la Noblesse, & la profession qui lui convient[31]

Екатерининский «Наказ» достаточно жестко декларирует идею о необходимости разделения труда между сословиями. Аргументы в пользу того, что дворяне не должны заниматься торговлей, Екатерина практически дословно заимствует у Монтескье:

Некоторый лучший о законах писатель[32] говорит следующее: «Люди побужденные действиями в некоторых державах употребляемыми думают, что надлежит установить законы, поощряющие дворянство к отправлению торговли. Сие было бы способом к разорению дворянства без всякой пользы для торговли. Благоразумно в сем деле поступают в тех местах, где купцы не дворяне, но они могут сделаться дворянами; они имеют надежду получить дворянство, не имея в том действительнаго препятствия, Нет у них другаго надежнейшаго способа выйти из своего звания мещанского, как отправлять оное с крайним рачением, или иметь в нем счастливые успехи; вещь которая обыкновенно присовокуплена	Un certain Auteur, qui a écrit le mieux les Loix, dit: «Des gens frappés de ce qui se pratique dans quelques États, pensent qu'il faudroit qu'il y ent des Loix que engageassent les Nobles à faire commerce. Ce seroit le moyen de détruire la Noblesse, sans aucune utilité pour le commerce. On en agit sagement là où les négocians n'étant pas nobles, peuvent le devenir, où ils ont l'espérance d'obtenir la noblesse sans en avoir l'inconvénient actuel; où ils n'ont pas de moyen plus sûr de sortir de leur profession, que de la bein faire, ou de la faire avec bonheur, chose qui est ordinairement attachée à la suffisance. Il est contre l'esprit du commerce que la Noblesse le fasse dans la Monarchie. Gela seroit pernicieux aux Villes, disent les Empereurs Honorius &

[30] Ср. материалы Комиссии по составлению нового Уложения: *...И во все время против Государя и государства дворяня были и есть непорочны вовремяж регулярнаго неприятеля...* [МЗК IV].

[31] [Чечулин 1907: 107]. Ср. «О духе законов», кн. IV, гл. 2: *Из всего, что честь вменяет в обязанность, самое настоятельное — служить государю на войне. В самом деле, это особенно почетная служба, так как все ее случайности, успехи и даже неудачи ведут к величию* [Монтескье 1999: 37].

[32] В некоторых списках читается *Президент Монтескье, лучший французский о законах писатель...*

Продолжение

к довольству и изобилию. Противно существу торговли, чтобы дворянство оную в самодержавном правлении делало. Погибельно было бы сие для городов, так утверждают Императоры Онорий и Феодосий, и отняло бы между купцами и чернью удобность покупать и продавать товары свои. Противно и существу самодержавного правления, чтобы в оном дворянство торговлю производило. Обыкновение дозволившее в некоторой державе торги вести дворянству, принадлежит к тем вещам, кои весьма много способствовали ко приведению тамо в безсилие прежняго учрежденнаго правления[33]	Théodose, & ôteroit entre les Marchands & les Plébéïens la facilité d'acheter & de vendre. Il est contre l'esprit de la Monarchie, que la Noblesse y fasse le commerce. L'Usage qui a permis, dans quelques états, le commerce à la Noblesse, est une des choses qui ont le plus contribué à y affoiblir le governement qui y étoit établi
Есть люди сему противнаго мнения, рассуждающие, что дворянам не служащим дозволить можно торговать с тем предписанием, чтоб они во всем подвергали себя законам купеческим [Чечулин 1907: 95]	Il y a des gens qui sont d'un avis contraire: ils veulent qu'on permette à la Noblesse qui n'est pas au service, de trafiquer; avec la clause, qu'ils se soumettent aux Loix marchandes
Феофил, увидя корабль нагруженный товарами для своей супруги Феодоры, сжег оный. Я Император, сказал он ей, а ты меня делаешь господином над стругом. Чем же могут бедные люди пропитать жизнь свою, если мы вступим в их звание и промыслы?.. [34]	Théophile voyant un vaisseau chargé de Marchandises pour son épouse Théodora, le fit brûler. Je suis Empereur, lui dit-il, & vous me faites Patron de Navire. A quoi les pauvres gens pourront — ils gagner leur vie, si nous faisons encore leur métier?

[33] [Чечулин 1907: 94—95]. Ср. «О духе законов», кн. XX, гл. 20: *Люди, прель-щенные тем, что делается в некоторых государствах, полагают, что во Франции следовало бы издать законы для поощрения дворян к торговле. Но таким путем можно было бы только погубить дворянство этой страны, без всякой выгоды для ее торговли. В этой стране существует очень благоразумный обычай: купцы там не дворяне, но они могут стать дворянами. Они могут надеяться получить дворянство, не испытывая в настоящем связанные с ним неудобства. Самое верное средство подняться над своей профессией состоит для них в том, чтобы хорошо, то есть с честью, заниматься ею, а это обычно зависит от способностей* [Монтескье 1999: 291—292]; Кн. XX, гл. 19: *Дворянство в монархии не должно заниматься торговлей. Это противно духу торговли. «Это причинило бы вред городам, — говорят императоры Гонорий и Феодисий, — и затруднило бы куплю-продажу для купцов и простого народа». Занятие дворянства торговлей противно и духу монархии. Обычай, дозволивший в Англии дворянству торговать, послужил одной из причин, которые более всего содействовали ослаблению в ней монархического правления* [Монтескье 1999: 291].

[34] [Чечулин 1907: 95—96]. Ср. «О духе законов» Кн. XX, гл. 19: *Теофил, увидев корабль, нагруженный товарами для своей жены Феодоры, приказал его сжечь.*

Несмотря на то, что екатерининский «Наказ» никогда не имел статуса официального законодательного акта, значение этого документа трудно переоценить. Экземпляр «Наказа» имелся в каждой губернской канцелярии. В 1768 году Сенат предписал, чтобы в каждом присутственном месте этот документ прочитывался хотя бы один раз в год. При жизни императрицы он был издан восемь раз. К тому же следствием работы над «Наказом» и его переводом стало установление соотношений между терминологией французских просветителей и русским языком. Несколько огрубляя, можно было бы сказать, что русский абсолютизм середины XVIII века является попыткой выстроить из имеющегося в стране материала описанную французскими просветителями монархию.

Документом, официально определившим статус дворянства в екатерининскую эпоху, стала знаменитая «Жалованная грамота дворянству», которая не столько подтверждала основные привилегии, данные дворянам манифестом Петра III, сколько подчеркивала особое положение дворян. Если в «Наказе» дворянство предполагает *нарицание в чести, различающее от прочих тех, кои оным украшены*, то «Жалованная грамота» связывает благородство дворян с тем, что их предки сделали для России: *Обыкла Россия изстари видеть службы верность, усердие и труды всякаго рода, от престола предков наших во всякое время изобильно награждаемыя, почестьми украшаемыя и отличностьми предпочитаемыя* [Российское законодательство 5: 24]. Кроме объяснения роли дворянства в истории России, «Жалованная грамота» указывала на право дворян покупать земли с крестьянами, создавать заводы и фабрики, то есть организовывать деятельность лично несвободных людей.

Одновременно с этим создавались органы дворянского самоуправления. Резко возрастала степень участия дворян в местном управлении, причем этот род деятельности считался не государственной повинностью, а привилегией. Сконструированная «Жалованной грамотой» система дворянского самоуправления оказала огромное влияние на жизнь дворянства, в первую очередь — провинциального. Дворянство теперь уже добровольно, из соображений престижа, усваивает то, что Петр I вводил насильственными методами. В провинции возникают дворянские общества, проводятся балы, организуются концерты, соз-

---

«Я император, — сказал он ей, — а ты превращаешь меня в корабельщика. Чем будут существовать бедняки, если мы станем заниматься их промыслами?» [Монтескье 1999: 290].

даются библиотеки [Чечулин 1889: 75]. Благодаря деятельности Новикова во многих провинциальных городах появляются книжные лавки. Журналы («Академические известия», «СПб ученые ведомости», «Российский магазин») вели разделы библиографии, что давало возможность получать представления о литературных новинках, не читая их. По этому поводу «Почта духов» иронизировала: *Хотя за большое невежество почитается не знать имен современных писателей или названий вновь выходящих творений — но никто их не читает* [Почта духов 1789: 87]. В селах появляются молодые люди, ведущие «философическую» жизнь, т. е. изучающих ботанику, электричество и т. д. Возникает мода путешествовать. В моду входят увлечения музыкой и театром [Чечулин 1889: 80]. Происходят изменения в характере воспитания детей. С одной стороны, в столицах и больших городах увеличивается число учебных заведений, а с другой — в маленьких городах при участии родителей открываются частные пансионы, в которых учат французскому и немецкому языкам, географии, истории и арифметике. Ради образования детей семьи начинают перебираться в город. В своих «Записках» А. Т. Болотов [Чечулин 1889: 81] вспоминал, что у него постоянно собирались дети знакомых, с которыми он занимался законом Божиим, физикой, рисованием и т. д. Развлечения дворянской молодежи все более заметно отличаются от развлечений крестьян: на смену качелям и городкам приходит совместное музицирование, домашние спектакли и т. д.

Таким образом, в Екатерининскую эпоху дворянство уже добровольно усваивает то, что Петр I навязывал ему в обязательном порядке. Государственную повинность петровской эпохи Екатерина превратила в дворянские привилегии и знак статуса.

Либерализация как культурная экспансия дворян

Итогом деятельности Петра III и Екатерины II стало то, что дворянство оказалось единственным российским сословием, положение которого соответствовало идеям французских просветителей. Принципы личной свободы, свободы передвижения, свободы выбора места жительства выполнялись только по отношению к дворянам. Сконструированное Екатериной устройство дворянской жизни оказалось тем идеалом, на который сознательно или бессознательно ориентировались представители всех сословий. Для России либерализация общества в значительной степени означала адаптацию дворянской куль-

туры[35] представителями других сословий. За освобождением дворян следовало освобождение горожан, а затем и освобождение крестьян.

По мере того, как падало реальное значение дворянства, влияние дворянской культуры на русское общество лишь возрастало. Благородное сословие, каковым объявила дворян «Жалованная грамота», стало образцом, которому стремились соответствовать представители других сословий.

По словам Кизеветтера, «раньше все общество делилось на людей, служивших службы, и на людей, плативших подати, причем и те, и другие одинаково были закрепощены своим службам и повинностям. К концу XVIII века общество стало делиться на свободных и крепостных» [Кизеветтер 1903: 26]. По всей видимости, именно екатерининские реформы привели к тому, что дворянская культура превратилась для России в своеобразный эталон, с которым в последующие столетия сравнивали все явления русской культуры. Дворянская литература стала русской литературой нового времени, дворянская модель образования воспринимается как единственно возможная и по сей день (преемственность программ советской и постсоветской школы по отношению к гимназическим программам кажется очевидной). Противопоставление дворян и остальной части населения страны постепенно трансформируется в оппозицию свобода / несвобода. Именно освобождение дворян поставило вопрос о несвободе крестьян. Все просветительские программы послеекатерининского времени в конечном счете преследовали цель сделать представителей податных сословий похожими на дворян. И успехи просвещения можно описать как процесс адаптации дворянской культуры более широкими слоями населения.

Результатом ориентированности русской (отчасти и советской) культуры на дворянство стало то, что те виды деятельности, которые считались дворянскими, начали восприниматься как престижные. Это оказало влияние и на восприятия слова *служба*. В службе видится не действие в результате принуждения, а нравственный императив. И в современном русском языке слово служить сохранило (по крайней

[35] Под дворянской культурой мы понимаем здесь культуру людей, получивших среднее или высшее образование в учебных заведениях, в которых преподавание ведется в соответствии с утвержденными государством программами. В результате начавшейся в середине XIX в. постепенной утраты культурных перегородок между представителями различных сословий, внутри того, что мы называем «дворянской культурой» наряду с собственно дворянской становится возможным выделять культуру духовенства, разночинцев и т. д.

мере, в патриотических контекстах) свою положительную семантику. (Ср. популярные в советских идеологических текстах вариации на тему «жить — родине служить»). Подобные словоупотребления получили распространение уже в середине XVIII века. В качестве примера приведем фрагмент из фонвизинского «Кариона»:

> Как скоро обществу служить нам время стало, // С тех пор и жизни мы должны считать начало. // Кто к общей пользе все стараньи приложил // И к славе своего отечества служил, // Тот в жизнь свою вкусил веселие прямое: // Веселье для нево не может быть иное, // Как то, о коем он старался весь свой век, // Чтоб жить и умереть, как честной человек (1764) [Фонвизин I: 24].

Вознаграждение за службу

Основным словом, обозначавшим материальное вознаграждение за службу государству, было *жалование*. СЛРЯ XI—XVII фиксирует употребления этого слова в значениях ‘жалоба’ ‘благоволение, милость’, ‘пожалование, подарок’, ‘плата за работу или службу’. Последнее значение фиксируется начиная с конца XVI века: *А кто будет в Вохне на приказе наших слуг или старцов, и им имати свое жалование урочное* (1590) ([ААЭ I: 422]. Цит. по [СЛРЯ XI—XVII, 5: 73]). Одна из ранних фиксаций глагола *жаловати* в значении ‘одаривать, вознаграждать’ относится к 20-м годам XV века. Это берестяная грамота № 243, в которой содержится сообщение феодалу о том, что на его землю пришел крестьянин и вопрос, чем его пожаловать (*цим его пожалуешь*) [Зализняк 1995: 564]. По всей видимости, первоначально жалованием называли вознаграждение за добровольную службу и разовые выплаты за сделанную работу. После того, как служба утратила добровольность и превратилась в повинность, жалование приобрело характер платы за исправное несение этой повинности:

> А которые всяких чинов люди на Москве емлют Государево денежное и хлебное жалованье... и тем людем быти по прежнему в своих чинех и служити Государевы службы с Государева жалованья (1649) [Российское законодательство III, 202].

Лица, служившие в области управления и суда, получали вознаграждение за свою службу в виде корма, то есть поборов с населения, причем предоставление должности рассматривалось как награда, а сама должность называлась жалованием:

А которые иногородцы учнут бити челом на наместников или на волостей о обидных делах, как те наместники или волостители, едучи на жалование, и на жалование живучи, или едучи з жалования кого чем изобидят (1550) [Российское законодательство II: 101].

С уничтожением системы кормления были установлены фиксированные выплаты (оклады) в пользу должностных лиц:

А Сибирских городов служилым и жилецким людем, которые с ними будут Великаго Государя на службе в Даурах, давать Великаго Государя денежное и хлебное жалованье и соль погодно по срокам и смотря по тамошнему делу по их окладам всем на лицо, а за очи никому и умершим не давать, чтобы напрасно никто ни за кого подставою Великаго государя жалованье не взял. А как им ...жалованье раздадут... велеть писать в расходныя книги именно. Всякому человеку особою статьею и в приеме того Государева жалованья велеть росписыться...(1696) [ПСЗРИ I: 3, № 1542, 245].

Очевидная связь существительного *жалование* с глаголом *жаловати* показывает, что первоначально решение о размере вознаграждения (и самом его факте) принималось в одностороннем порядке. В течение долгого времени в качестве синонима к слову *жалование* употреблялись слова *награда*, *награждение*:

Вопрос: Кии образы суть явнаго хищения; Ответ: 〈...〉 Насилное удержание чуждых вещей, например: долгов или поверенных к сохранению имений или достойныя мзды и награждения за работу и службу (1723) [Феофан Прокопович 1744: 19 об. — 21][36].

Вообще слова *награда*, *награждать* часто встречаются в контекстах, связанных со службой:

Доброе мнение обо мне начальников и войска было лестною наградою службы моей (1783) [Фонвизин I: 131];

Обыкла Россия изстари видеть службы верность, усердие и труды всякаго рода, от престола предков наших во всякое время изобильно награждаемыя, почестьми украшаемыя и отличностьми предпочитаемыя (1785) [Российское законодательство V: 24].

В течение долгого времени добровольным подарком оставались и литературные гонорары. В монографии Т. Грица, В. Тренина и М. Ники-

[36] Очевидно, что здесь разводятся понятия работа и служба по типу вознаграждения. Работе соответствует мзда, а службе — вознаграждение.

тина, посвященной истории литературных гонораров, приведен достаточно пространный перечень примеров, когда литераторы получали за поднесенную оду в качестве вознаграждения табакерку или перстень [Гриц и др. 2001: 78—80]. А ведь табакерка с портретом императора так же, как и перстень, были одной из форм императорской награды.

Для того чтобы показать, что *жалование* является не просто подарком работодателя, а заранее оговоренной суммой, употреблялось слово *оклад*, что означало конкретную сумму денежного вознаграждения. В текстах слово *оклад* фиксируется в таком значении с середины XVI века: *Сидели на окладе в Колмогорех старосты* (сер. XVI в.)[37]. Постепенно значение 'предписанная государством фиксированная сумма вознаграждения' в слове *оклад* становится основным:

> Мне мнится, лучше учинить, пропитания ради, главным судьям и приказным людям учинить оклад з дел, по чему с какова дела брать за работу, и уложить имянно, по чему брать с рубля на виноватом и по чему с рубля с правого, и по чему брать с рубля в приеме денег в казну, и по чему с роздачи жалованной, и по чему с купецких и подрядных дел, и по чему с каковые выписки, иль с указу какова, иль с грамоты, иль с памяти. И так надобно усидеть, чтоб ни самого малого дела не обойтить, чтобы никакова дела даром не делали и брали б самое праведное по расположению [Посошков 1951: 87].

Документ, в котором фиксировались размеры должностных окладов, назывался *штатами*.

К XIX веку совокупность доходов человека, находящегося на государственной службе, называлась словом *содержание*, а *жалование* было одной из основных форм *содержания* (кроме *жалования* в *содержание* входили столовые, квартирные и др. выплаты).

Ситуация с оплатой труда духовенства была значительно более сложной. Если государственные служащие получали плату от государства (великого князя, царя), которому они служили, то священник от Того, кому он служит, денежного вознаграждения не получает.

Поскольку Русь была крещена сверху, то первоначально труд священнослужителей оплачивали князь или состоятельные люди, имевшие домовые церкви. Для обозначения денег, которые получало духовенство, употреблялось заимствованное из греческого слово *руга* (*'ϱοῦγα*). В литературе, посвященной материальному положению духовенства, слово *руга* употребляется вплоть до нашего времени, при

---

[37] [Акты Лодомской церкви]. Цит. по [СЛРЯ XI—XVII, 12: 322].

этом объем этого термина весьма расплывчат. С уверенностью можно сказать лишь, что получают *ругу* священнослужители. А относительно того, кем и на каком основании она выдается, общих правил не существует. В XVIII веке на государственном довольстве находилось относительно небольшое число храмов, причем в Книге штатов[38] эти выплаты названы *жалованием*, а в указах Синода слова *жалование* и *руга* сосуществуют. По отношению к ружным священнослужителям слово *жалование* употреблялось еще в начале XVII века. Так, например, в челобитной ружного священника к Лжедмитрию читаем: *Пожалуй, государь, меня, нищего богомольца своего, своим царским жалованием на хлебец или на клячку* [Знаменский 2003: 113; АИ II: № 126].

Государственные субсидии никогда не были основным источником дохода духовенства. Духовенство обрабатывало церковную землю, получало плату за требы, различные подарки и пожертвования от прихожан, плату за преподавание в школах и т. д. Российское законодательство очень скупо прописывает материальную сторону жизни священников. П. В. Знаменский, специально исследовавший этот вопрос, писал: «До XVII века и земля была у церквей также доброхотным даром приходской общины, как и все другие церковные доходы: законодательство не вступалось в это дело» [Знаменский 2003: 114].

Не изменилась ситуация и в петровскую эпоху, несмотря на то, что «Духовный регламент» всячески осуждал взимание платы за требы, предлагая закрепить за каждым храмом определенное количество домов, жителям которых вменялось в обязанность содержание духовенства.

> И се немалая должность, как бы священство от симонии и безстуднаго нахальства отвратить. К сему полезно есть сделать совет с сенаторами, как много дворов к одному приходу определить, с которых всякий бы давал такую-то именно подать священству и прочим причетником церкве своея, дабы они совершенное по мере своей имели довольство и впредь бы не домогалися платежа за крещение, погребание, венчание и прочая. Обаче сие определение не возбраняет доброхотным человеком подавать священнику, сколь много кто по щедрости своей похощет [ПСЗРИI: 6, 346].

Если приписывание храмов к определенному числу дворов было реализовано принятием церковных штатов, то заставить прихожан платить фиксированную сумму в пользу причта так и не удалось.

[38] [ПСЗРИ I: 44, 3].

Понятно, что четкое значение слов, описывающих материальные взаимоотношения людей, устанавливается лишь в результате законодательного оформления тех или иных взаимоотношений. В случае с оплатой труда духовенства мы сталкиваемся с ситуацией, когда законодательство ограничивается в основном нереализованными проектами, а в реальности духовенство получает средства существования из источников, относящихся к достаточно удаленным друг от друга сферам жизни (плата за требы, крестьянский труд, государственное жалование, добровольные пожертвования и т. д.). Поэтому специфической лексики, описывающей доходы священников, нет. Слово *руга* осталось лишь в исторической литературе, а церковная десятина в России распространения не получила.

Служения высшим ценностям

Вплоть до второй половины XVIII века слово *служить* сочетается только с одушевленными существительными. Нам известен лишь один пример XVII в., то есть противоречащий этому утверждению: *служить сребру* (1620) [Сказание Авр. Пал.: 177], который, впрочем, с очевидностью соотносится с евангельским контекстом о службе маммоне.

Во второй половине XVIII века появляется выражение *служба отечества* (с формой родительного, а не дательного падежа): *Учинение себя годным к службе моего отечества есть мой большой предмет, достижение до основательности, всеми вообще признанной, есть моя главная прелесть...* (1773) [Архив Куракина VII: 259]. Примерно в то же время, возможно, немного позднее, появляются формы *служить* (служба) *отечеству* (государству, обществу) с дательным падежом.

Резкое увеличение числа контекстов, в которых объектом службы являются абстрактные понятия, связано, по всей видимости, с распространением в культуре второй половины XVIII века аллегорических изображений абстрактных понятий. Можно предположить, что подобно тому, как евангельский контекст о службе Богу и маммоне давал возможность появлению выражений *служение серебру / золоту*, всевозможные аллегории отечества и государства делали уместными употребления по отношению к этим абстрактным понятиям слов, прежде применимых лишь по отношению к конкретным персонам. Конечно же, речь здесь идет не о прямом влиянии конкретных зрительных образов, а вообще об аллегоричности русской культуры XVIII века:

Ах! Софья! я должен с тобою разстаться. Мой долг зовет меня служить отечеству. Я иду также к тебе верен, как и был, ничто не в силах истребить моей к тебе любви, поди моя милая, я тебя провожу до твоево дома, и там прощусь с тобою (1790) [Кокошкин 1790: 69—70];

Не теряй драгоценнаго времени. Изправься, научися из опытов, сколь бедственна праздность! Служи обществу. Ныне война. Не щади презренной твоей жизни; замени ею дни почтеннаго стража общества [Эмин 1788: 201].

Впрочем, не исключено, что употребление глагола *служить* по отношению к абстрактным понятиям было стимулировано и переводными контекстами. Среди известных нам словоупотреблений такие контексты занимают существенное место:

Самая бедность моя не позволяет мне быть бесполезным в том смысле, как говорят наши модные ораторы; я ем хлеб купленный моими трудами, и следственно по неволе служу обществу, платя за все, чем от него пользуюсь (1798) (Письма Руссо к Мальзербу [Пантеон III: 141]);

Графиня! я еду. — Начало обещает; но это еще не все. Какое это щастье для стариков, что они могут служить Государству, когда уже для женщин ни на что не годятся! Но я виновата; Граф имеет тайну быть на что-нибудь годным (1795) [Мемье 1795: 3].

Служба в значении ‘работа по найму’

В связи с постепенным формированием оппозиции *служба* ↔ *работа* как ‘труда на государство’ и ‘труда на конкретное лицо’, стоит отметить в слове *служба* развитие значения ‘работа по найму’. Это значение предполагает наличие определенных экономических отношений между тем, кто трудится, и тем, на кого трудятся:

Вопрос: Кии образы суть хищения лестного: Ответ: Многии, от нихже например некия предлягаем: 〈...〉 Обмана в службе: когда нанятый слуга время проводит леностию, или не так делает, как надлежит: ибо всяк таковый мзду полную приемля, толико в ней крадет, колико в службе его скудости было (1744) [Феофан Прокопович 1744: 21 об. —23];

Буде какой ремесленной пожелает вступить в службу к какому ни есть господину, а при том не перестанет платить городских сборов и в управу, что надлежит, то не изключается из управы (1785) [Российское законодательство V: 107].

При этом в притче Сумарокова «Волосок», рассказывающей о договоре человека с нечистым духом, *службой* названы действия обоих участников договора:

> Детина на ето, рукописанье дал. // Установилась дружба, // И с обоих сторон определенна служба: // Детину Дух контрактом обуздал, // Не расходимо жить, в одной и дружно шайке; // Но чтоб он перед ним любовны песни пел, // И музыкальный труд терпел; // А дух бы быв при нем, играл на балалайке (1787) [Сумароков 1957: 235].

Слово *служить* в значении 'работать по найму' начинает употребляться довольно поздно, вероятно, не ранее XVII века: *В 29 день мешковские робята служили в монастыре* ⟨...⟩ *дано им наиму 2 рубли* (1615—1631) [СЛРЯ XI—XVII, 25: 134]. По всей видимости, это значение развилось благодаря употреблению слова *служить* в значении 'прислуживать', при котором не предполагаются какие бы то ни было экономические отношения. В таком значении слово *служить* регулярно употребляется в евангельских контекстах как в славянской версии, так и в русской. Например, в евангельском повествовании о вечери в Вифании (Ин 12.2) *сотвориша же ему вечерю ту, и Марфа служаше* слово *служить* используется и в Остромировом евангелие, и в Елизаветинском тексте, и в Синодальном русском переводе. Это значение слова *служить*, вероятно, является одним из самых ранних (СЛРЯ XI—XVII выделяет его как первое).

В тех контекстах, где речь идет о работе по найму наряду со *служить* (*служба*) может встречаться и *работать* (*работа*):

> Которому крестьянину в своем уезде работою кормитца позволяетца, с письменными отпусками за руками помещиков своих: а в небытность помещика за руками прикащиков их, и приходского священника, токмо с такими отпусками в другие уезды, и больше тритцати верст от двора неходить, и ни кому их в работу не принимать: а кто примет, и держать будет больше тритцати верст, тот равно как за беглого штрафован будет (1724) («Плакат о зборе подушном и протчем» [Российское законодательство IV: 208]);
>
> А которым крестьяном нужда будет итти для прокормления работою в другой уезд, и в таких пропускных писмах, что он отпущен в другои уезд, писать имянно... (1724) [Там же: 209].

По всей видимости, употребление здесь слова *работа* связано с тем, что речь идет о крестьянском труде, по отношению к которому, как правило, употребляется слово *работа* и *работать*.

На отсутствие четкой границы между словами *работа* и *служба* (в значении 'работа / служба по найму') указывает и басня Дмитриева «Желанья», где рассказывается о домовых, которые «*живут между людей, неся различны службы, без всякой платы, лишь из дружбы*» (1797) [Дмитриев 1967: 220]. Вообще *плата* — это то, что получают за работу, в то время как за службу полагается *жалование*, *вознаграждение*, *награда*, но никак не *плата*.

В результате того, что слово *служба* прочно ассоциируется с трудовой деятельностью, при которой работодателем является государство, в ситуациях, когда работодателем является конкретный человек, слово *служба* постепенно употребляться перестало, и на смену ему пришло слово *работа*. Если в текстах XIX века нормальным является словоупотребление *она служит няней*, то в конце XX в. — *она работает няней*. При этом слово *прислуга*, активно употреблявшееся еще до войны 1941—45 гг., вытесняется словом *домработница*, которое не фиксируется не только в лексикографических пособиях XIX века, но даже и в Большом академическом словаре.

В XX веке на эволюцию значения слов *служба* / *служить* (в контекстах, где речь идет о наемном труде) оказало влияние свойственная советской эпохе характеристика социального происхождения (*из семьи рабочих*, *из семьи служащих* и т. д.). В противопоставлении слов *работа* и *служба* актуальным становится противопоставление физического и умственного труда.

ПРОМЫСЕЛ

Если в древнейших текстах слово *промысел* фиксируется в значении 'замысел', 'забота', то в XVI—XVII вв. в текстах светского содержания актуальным становится значение 'дело, занятие', а само слово *промысел* включается в систему наименований трудовой деятельности.

Слово *промысел* как указывающее на деятельность человека, дающую средства к существованию, теснейшим образом связано с жизнью городского сословия. Ведь если, в самом общем виде, дворянин трудится на государство (в лице царя), крестьянин — на помещика, то горожанин ни от кого не получает ни жалованья, ни платы. Он получает доход от своего индивидуального занятия, от своего *промысла*. Конечно, горожанин платит налоги и тем самым участвует в государственной жизни, но обязанностей и ограничений в его жизни меньше. Горожанин *промышляет торгом*, *рукоделием*, *ремеслом*. В дальнейшем с развитием профессий (а они развиваются именно в городской среде) слово промысел становится универсальным наименованием специализированного труда, фактически синонимом слова *профессия* (*он промыслом сапожник*, *его промысел — уроки* и т. д.). Постепенно (в связи с распространением слова *промышленность*) слово *промысел* перестает употребляться в значении

'крупное производство', сохраняя значения 'индивидуальное производство', 'добыча зверя и рыбы'

Промысел: мысль и замысел

Божественный замысел

Слово *промысел* встречается уже в древнейших славянских переводных текстах. Словарь старославянского языка выделяет у этого слова два значения: 'умысел' 'провидение' (*лежашту же ему на многы дни промысломъ Божиемъ не оставьяюштиимъ и по съмрьти святааго его тела*) и 'забота' (*благодарьстви Бога творяштааго промыслы многы о рабехъ своихъ πρόνοια* sollicitudinem)[39].

Насколько можно судить по материалам картотеки СЛРЯ XI—XVII вв., в текстах разных типов слово *промысел* употребляется в разных значениях. Несколько упрощая ситуацию, отметим, что *промысел* как 'мысль' встречается в текстах, содержание которых связано с церковной культурой, а *промысел* как 'дело' — в деловых, юридических и других текстах светского содержания. Значение 'божественный промысел', 'провидение' является наиболее частотным (хотя и не единственным) в древнерусских текстах XI—XVII вв. церковного содержания:

> Да якоже братия отъ сего разумеемъ, яко ничьсо же бестроя ни бес промысла божия не бываетъ на земли (1076) ([Изборник 1076]. Цит. по: [СЛРЯ XI—XVII, 20: 171]);

Несмотря на то, что в XVII—XVIII вв. более актуальным и часто встречающимся у слова *промысел* становится значение 'дело, занятие' (что связано с увеличением в количественном отношении текстов светского содержания), значение 'провидение' по-прежнему остается одним из основных: *Яко не звездным обхождением, но Божием промыслом человеческое житие строится* (XVII в.)[40].

С понятием *промысел* ('божественный замысел', 'план мироздания') в современном русском церковном языке связано слово *икономия* (*οἰκονομία*), а в русском философском языке — слово идея[41].

[39] См. [СЯС III: 359]. Из всех старославянских памятников слово фиксируется только в Супрасльской рукописи.

[40] Алфавит рукопись БАН арх. Д. № 474 л. 30—67 XVIII в. Цит. по картотеке СЛРЯ XVIII в.

[41] Слово *идея* появляется в русском языке в начале XVIII века (первая фиксация относится к 1710 г. — [Смирнов 1910: 117; Фасмер II: 117]). В дальнейшем, судя по картотеке

Хотя в контекстах, связанных с церковной жизнью, слово *промысел* в значении ‘божественный замысел’ активно употребляется и сегодня: *На этом пороге люди обнаруживают, каждый в меру своей способности и глубины духа, Божью волю и Божий Промысел* (1987)[42].

Замысел человека

На основании СЛРЯ XI—XVII и его картотеки можно выделить три значения слова *промысел*, связанных с общим значением ‘мысль, замысел человека’:

— ‘замысел’ ‘намерение, решение’: *Любы ли тебе те дела и что о тех делех твой промысл* [СЛРЯ XI—XVII, 20: 171];

— ‘воля, желание’: *Выбрали те судьи меня Петрушку к Соли Вычегоцкой к твоему государеву таможенному и их кабацкому збору въ целовалники своим заговором по кручине, не по промыслу моему и не по очереде моей* (1626) [Там же];

—‘помышление о чьих-либо интересах’, ‘забота, попечение’: *Святый апостол Павел глаголет: аще кто о своих и присных в вере не промышляет, сей убо веры отвергся есть и невернаго горши. А ты, пастырю, вместо попечения и промысла, прислал грамоту в Пустоозерский острог... не исповедать нас, ни причащать* (1668) [Там же].

Если в современном русском языке слово промысел сохранило значение ‘Божий замысел’ ‘провидение’, то контексты, где субъектом прт глаголе *промыслити* (*промышляти*) является не Бог, а человек, перестали быть употребительными. Однако в XVIII в. значение ‘замысел человека’ продолжало оставаться актуальным. Более того, в ряде случаев слово *промысел* в значении ‘замысел человека’ вытесняло *промысел* в значении ‘замысел Божий’.

Бог — царь — человек

В XVIII веке появляется значительное количество текстов, в которых земной владыка — царь уподобляется Небесному влады-

СЛРЯ XVIII в., оно используется очень активно. Популярности слова *идея* в литературном языке XVIII века способствовал Кантемир: *Идея. Греческое слово, значит начертание предлежащей вещи, которая в уме нашем изображается чрез чувство или чрез другой какой образ разумения... Я бы идею назвал по-русски... понятием* (цит. по [Веселитский 1972: 178]). В философском языке слово идея соотносится с εἶδος Платона.

[42] *Митрополит Сурожский Антоний (Блюм)*. Молитва Господня. Молитва и жизнь (Цит. по Национальному корпусу русского языка).

ке — Богу [Живов, Успенский 1987]. В чин «Последование в неделю Православия», который был составлен в 1766 году, было включено анафематствование *помышляющим, яко православные государи возводятся на престолы не по особому о них Божьему благоволению* [Успенский 1998: 25; Никольский 1879, 49—50; ср. там же: 263]. Примерно в то же время возникают контексты, где царь наделяется некоторыми свойствами, присущими только Богу, в частности, к нему начинают применяться эпитеты, которые уместно использовать лишь по отношению к Богу. Наиболее ярким является наименование царя *христом*. Оправдывая такую барочную игру словами, Феофан Прокопович подчеркивал, что в греческом это слово значит 'помазанник' [Живов, Успенский 1987: 77]. Примеров такого наименования можно привести очень много. Так, например, в 1743 году иеромонах Симон Тодорский в Слове на рождение великого князя Петра Федоровича говорил: «*...Христос, сиесть помазанец на всероссийский престол не приходит от колена инаго, токмо от семене Давида российскаго Петра Перваго*» (цит. по [Живов, Успенский 1987: 81]). Словосочетание *земной бог* приобрело широкое распространение, поэтому слово *промысел* начинает по отношению к царю употребляться в тех же контекстах, в каких ранее оно употреблялось по отношению к Богу:

> Так ⟨...⟩ ограждается безопасностью и тишиною извне любезное наше отечество попечительным промыслом Всеавгустейшия нашея Монархини (1792) [Панкевич 1792: 5];
>
> Того ради, естьли кто из завистников благополучия нашего дерзнет неистовым, или коварным озлоблением миролюбивое Монархини нашея сердце на гнев подвигнуть, то познает о всем премудрый Ея промысл, и хотя он пространными морями, великими реками, или превысокими горами от нас покрыт и огражден будет, однако почувствовав свое наказание, помыслит, что иссякло море, прекратили течение реки, и горы опустившись в равныя поля претворились, помыслит, что не флот Российский, но целая Россия к брегам его пристала (1749) [Ломоносов I: 199].

В определенных контекстах (например, в панегирических словах) подобные словоупотребления перешагнули рубеж XVIII века. Так, например, духовенство Казанского собора в речи, обращенной к графу Строганову в связи с освящением собора, говорило:

> Духовное сословие Казанскаго собора за щастие поставляет принести тебе, Сиятельнейший Граф, усерднейшее поздравление с излиянными на тебя от престола Монаршаго милостями. Но что суть

воздаяния сии? что значит первейшее Российской Империи титло? сия высшая степень достоинств, на которую возведен ты ныне изволением Промысла небеснаго и земнаго? [ВЕ 1811, 19: 243].

В этом словоупотреблении обращает на себя внимание то, что слово *промысел* одновременно характеризует и волю царя, и Божью волю[43].

Употребление слова *промысел* по отношению к царям имело свою специфику. Если по отношению к стране и подданным самодержец мог отчасти уподобляться Богу, то по отношению к Богу он был простым человеком. В результате создателю текстов каждый раз приходилось определять, какие слова будут использоваться для обозначения человеческого действия, а какие — для обозначения божественного. В этой связи чрезвычайно интересным является «Слово о флоте Российском и победе галерами над кораблями шведскими», произнесенное Феофаном Прокоповичем 8 сентября 1720 г. по случаю победы над шведским флотом при Гренгаме [Феофан Прокопович II: 45—61]. В этом слове Феофан доказывает слушателям, что создание русского флота — это реализация Божьего замысла, а не прихоть Петра I:

И зри, как премудрый Бог, который являет силу свою в малых и несущих вещех, и зде подобие сотворил. Понеже бо и богатство и веление царское сильное есть, только бы к чему была воля его; того ради вся великая дела царским повелением творимая, разум человеческий наречет просто человеческая, не усмотревая в делах таковых, яко от сильнаго творимых, другой невидимой силы. И тако смотрети подобает на начало дела, от которой и каковой вины двигнулася к тому воля царева; аще бо и зде будет некая вина сильная, царское серце к делу понуждающая, яко на пример: нашествие неприятельское понуждает собирати воинство, делати крепости, сооружати аммуницию, и прочая, то и зде еще человек не глубоко разсуждающий, не увидит смотрения Божия, но все тое просто человеческим промыслом назовет. Аще же некая вещь малая, не нуждная и презренная двигнет дух монарший, и произыдет он к делу великому, не видети зде видимаго промысла, но мощно видети смотрение невидимое [Феофан Прокопович II: 48].

Отмеченное противопоставление слов *промысел* и *смотрение* соблюдалось далеко не всегда, поскольку существовало огромное ко-

[43] Такое смешение едва ли возможно в других литературных жанрах, о чем, в частности, свидетельствует явно пародийная надпись на могиле Дмитрия Ларина *Господний раб и бригадир*. Здесь смешение небесного и земного уже используется для создания комического эффекта.

личество культурно значимых контекстов, в которых слово *промысел* использовалось по отношению к Богу. Даже в «Слове о флоте российском» слова *промышление* и *промысел* два раза используются по отношению к Богу. Правда, встречаются они не в оригинальном тексте Феофана, а в приведенной им цитате из Василия Великого:

> Сия того вина есть, [яко премудре разсуждает Василий Великий в своем шестодневии], что премудрый мира создатель, промышляя человеком взаимное друголюбие, не благоволил всем странам земным всякия плоды житию нашему потребныя произносити, ибо тогда сии жители на оных, а онии на сих ниже посмотрели бы. (...) Но понеже не возможно было людем имети коммуникацию земным путем от конец до конец мира сего, того ради великий промысл Божий пролиял промеж селения человеческая водное естество, взаимному всех стран сообществу послужити могущее [Феофан Прокопович II: 52—53].

Похожую ситуацию мы обнаруживаем и в «Слове на пришествие в Новгород Анны Иоанновны» (13 января 1732 г.). Основная идея этой проповеди — утвердить законность поставления Анны Иоанновны, чьи права на Российский престол были, как известно, достаточно сомнительными. Пересказав историю взаимоотношений Давида и Саула, Феофан проводит мысль о том, что поставление на царский престол является результатом воли Бога, а не человеческих интриг: *Да слышателе, ясно видим, что державныя власти не силою, и хитростию человеческою производятся, но Божием смотрением и промыслом*[44]. То есть здесь *смотрение* и *промысел* выступают в качестве синонимов. Однако в начале этой же проповеди слово промысел использовано в значении прямо противоположном: *Властолюбивых человек, мимо Бога власть верховную похитить тщащихся, всякие умыслы и промыслы, и попечения, и хитрости и труды вотще идут*[45].

Рассмотренные примеры из текстов Феофана Прокоповича показывают, что он считал возможным использовать слова *промысел* как по отношению к Богу, так и по отношению к царю. Причем значение этого слова оказывалось почти противоположным. В одних случаях слово *промысел* соотносится со словом смотрение и противопоставляется *силе* и *хитрости*, а в других, наоборот, соотносится со словами *умысел*, *попечение*, *хитрость*, *труд* и противопоставляется слову *смотрение*.

---

[44] Слово на восшествие на престол Анны Иоанновны 19 января 1733 [Феофан Прокопович III: 187].

[45] [Там же: 182].

При этом причины, по которым Феофан употребляет слово *промысел* в одном или другом значении, могут быть самыми разными. В «Слово о флоте Российском» он использовал слово *промысел* по отношению к действиям человека в тех случаях, когда стремился противопоставить действия Бога и человека, т. е. замысел человека называл *промыслом*, а замысел Бога — *смотрением*. Однако при цитировании он шел за оригиналом, а значит, допускал отступления от этой системы. В «Слове на восшествие на престол Анны Иоанновны» он не пытался лексически противопоставить дела Бога и человека, поэтому слово *промысел* в пределах одного текста может обозначать и волю Бога, и человеческое своеволие.

Промысел и помысел

Говоря о группе значений слова *промысел*, связанных с ментальной деятельностью, нельзя обойти вниманием родственное по происхождению и близкое по значению слово *помысел* (*помысл*). Любопытно, что оба слова могли быть переводом греческих слов *πρόνοια*, *λογισμός* (в зн. 'рассуждение'), *ἐπιθυμία* (в зн. 'замысел'). Эти слова имели общий пучок значений, в частности, оба могли выражать смысл 'замысел Бога' и 'замысел человека'. *Промысел* в значении 'мысль человека' постепенно уходит из употребления, при этом слово *помысел* в аналогичном значении сохраняется. В то же время слово *помысел* теряет значение 'божественный промысел, провидение' и начинает в этом смысле противопоставляться слову *промысел*.

Для современного языкового сознания слово *промысел* ('промысел Божий') имеет позитивный смысл, а слово *помысел* — скорее негативный. О том или ином событии говорится, что оно произошло промыслительно, то есть имеет некий высший смысл. В то время как *помысел* ('греховные мысли') — это то, что открывается на исповеди.

Промысел как дело

Занятие, дающее средства к существованию

Значение 'дело, занятие' у слова *промысел* появляется, по всей видимости, в XVI в. Краткая редакция Судебника 1589 г., определяя штрафы за бесчестье в зависимости от рода занятий и происхождения, использует слово *промысел* именно в этом значении:

А выблятку, который не от венчаные жены родилися, бесщестья две денги для материных промыслов; а блядям и ведуньям бесщестья две денги, по их промыслам; а татем и разбойником, и зажигальщикам, и ведомым лихим людем бесщестья нет, потому что оне лихие люди (1589) [Судебники 1952: 354].

В XVII в. слово *промысел* уже регулярно употребляется в таком значении:

Посланы к Москве к стряпчему к Михаилу Стахееву монастырские слуги для промыслу монастырских дел (1690)[46];
И всяк койждо своим промыслом хваляшеся и храбрством величахуся (1620) [Сказания Авр. Пал.].

Это значение является первичным, общим в большой группе других значений. Производными от 'дело, занятие' являются значения, конкретизирующие действие ('торговля', 'ремесло', 'добыча полезных ископаемых', 'охота' и т. д.) или же значения, появившиеся в результате метонимического переноса ('способ осуществления действия'[47], 'место действия', 'результат действия'[48]). Все эти производные значения так же, как и общее значение 'дело', объединяются представлением о том, что промысел не просто 'дело', а 'дело, являющее источником пропитания', 'дело, дающее средства к существованию'.

Тексты, где фиксируются значения, относящиеся к этой группе, имеют светское содержание и почти все являются непереводными. Вероятно, значение 'дело' развилось из значения 'забота', 'попечение о чьем-либо существовании'. Таким образом, семантическая история слова выглядит следующим образом: *промысел* как 'замысел', 'провидение' → *промысел* как 'забота', 'попечение' (первоначально 'забота Бога о человеке', затем 'забота человека о себе и своих ближних') → *промысел* как 'дело, являющееся источником пропитания' (т. е. процесс, при помощи которого человек обеспечивает себя и своих ближних).

Следует отметить, что количество зафиксированных употреблений слова *промысел* в значении 'источник пропитания' заметно уве-

---

[46] Книга приходо-расходная Покровского Суздальского монастыря. Цит. по картотеке СЛРЯ XI—XVII вв.

[47] Например: *Некий человек мурина купил, мняше же, яко лености ради столь чоренъ бе приведшиже его домой нача всякими промыслами его мыть* ([Притчи Эссоповы 1700]; цит. по картотеке СЛРЯ XVIII в.).

[48] Например: *Наконец буря весь промысл отняла у мореходцев* ([Тредиаковский 1751]; цит. по картотеке СЛРЯ XVIII в.).

личивается в XVIII веке. По всей вероятности, это связано с двумя моментами. С одной стороны, в результате активного законотворчества и общей бюрократизации государственной жизни увеличивается количество документов, посвященных различным сторонам хозяйственной жизни. С другой — материальная сторона человеческого существования теперь куда больше интересует авторов текстов.

В значении ‘дело, приносящее доход’ слово *промысел* встречается не только в связи с занятием ремеслом и торговлей. Например, промыслом может называться деятельность управляющего, получающего процент с господского оброка:

> Сие для меня столько показалось чудно, что я не оставил разведать о промысле господина управителя, чем он достает деньги и не можно ли того перенять, однакож промысел оказался для меня непереимчивой. Сия госпожа, сказали мне, имеет около трех тысяч душ, он всеми ими управляет, и сверх господскаго оброку имеет и свой с каждой же души (1769) [Поденьщина: 23].

Промысел в значении ‘дело, приносящее доход’ встречается и в первой половине XIX века:

> Не редко теряются превосходныя способности небрежением о воспитании, многие также ограничиваются навыками в промысле, или в механических работах, довольствуясь тем одним, что посредством оных могут снискать хлеб насущный (1800) [Панкевич 1800: 67];
>
> Все, что в Париже вкус голодный, / Полезный промысел избрав, / Изобретает для забав... / Все украшало кабинет / Философа в осьмнадцать лет (1824) [Пушкин VI: 14].

Из приведенных выше примеров отчетливо видно, что всякий *промысел* должен приводить к некоторому материальному результату (приносить доход). Если этого результата нет (или речь о нем не идет), используются другие слова, такие, как *дело*, *ремесло*, *занятие* и т. д. Это хорошо видно на примере литературных текстов. Наиболее ярко эту закономерность мы можем наблюдать в тех текстах, где слово *промысел* характеризует деятельность не человека, а животного. В подобных случаях авторы, как правило, специально сообщают читателю о том, какую материальную выгоду персонаж получает в результате этой деятельности. В. К. Тредиаковский пишет о промысле пчел, а Сумароков — о промысле лисицы. Характерно, что результатом *промысла* является добыча, некоторый материальный результат труда:

Летит пчела в пределы Флоры // Да тамо слезы ссет Авроры; // Росистый съемля мед с цветков, // Во внутренность включает жалом, // В количестве, по силе, малом; // О промысл пчельных хоботков (1756) [Тредиаковский 1963: 360].

Терновый куст, // Как ягодой, так шильем густ // И колется. Лиса ярится, // Что промысел ея без добычи варится (1787) [Сумароков 1957: 209].

Неправедный промысел

Поскольку средства к существованию можно получать разными путями, слово промысел может употребляться и в негативном контексте.

Как известно, в России отношение к человеку, работающему на себя, а не на общество, было не особенно одобрительным. Характерно, что слова *мещанин*, *бюргер*, *делец* (означающие, выражаясь современным языком, людей, принадлежащих к среднему классу и имеющих свое приносящее доход дело) приобрели резко негативную окраску. Этим объясняется и тот факт, что слово *промысел* (деятельность, направленная на получение дохода) в русском языке имеет как позитивную, так и негативную окраску, в то время как *труд* (просто деятельность, трата физической или интеллектуальной энергии) — всегда положительную.

Слово *промысел* может обозначать не только честный труд на себя, но и безнравственное, хотя и прибыльное занятие. Это значение фиксируется, например, в собрании пословиц Даля: *Слава вору по промыслу*[49]*; Ох-охонюшки, хорошо жить Афонюшке; одним Фонюшка нехорош: промысел его негож*[50]. Характерный диалог находим в комедии М. Попова «Немой» (премьера состоялась в 1766 году). Трофим — типичный для драматургии XVIII века слуга-плут — называет свою деятельность *промыслом*, что вызывает протест его возлюбленной:

Марина. Видишь, иногда одно слово все дело вершит. Слушай, я тебя также люблю: и хотя бешусь, сказав тебе это, да уже дело сделано; с таким только уговором, чтоб ты отстал от своих бездельств, и постарался ухватиться за хорошее рукомесло.

Трофим. Друг мой 〈...〉 Небо одну хитрость оставило мне в удел: всяк обязан по совести промышляти своими талантами; а у меня другаго промысла нет.

---

[49] [Даль 1957, 167].

[50] [Даль 1957] (цит. по картотеке СлРЯ XVIII в.).

> *Марина*. Так ты безделъство называешь промыслом?
> *Трофим*. Конечно так; и притом утверждаю, что оно ныне больше всего в употреблении [Попов II: 64].

Мы видим, что Марина противопоставляет *промыслу* своего возлюбленного ручной труд — *рукомесло*, хотя Трофим вполне корректно называет деятельность, приносящую ему доход, *промыслом*.

Часто, когда *промысел* противопоставляется какой-либо другой деятельности (например, *ремеслу*, *искусству* и т. п.), именно слово *промысел* используется с негативным оттенком: *Не у ремесла вор, так у промысла* [Даль 1957: 167]. Впрочем, и в пределах одного фрагмента текста слово *промысел* может использоваться как для обозначения достойного занятия, так и недостойного. Так, например, Михаил Панкевич использует это слово и в тех случаях, когда говорит о занятиях, отвлекающих человека от полезного труда, и говоря о полезной деятельности:

> Сколько таковые прибегающие к ничтожным промыслам для своего пропитания, заслуживают по справедливости, чтоб их презирать, лишать всеобщей доверенности, и всеконечно уничтожать в обществе их существование, столько напротив полезныя состояния ⟨...⟩ достойны всеобщаго внимания и попечений о том, чтоб все, соразмерно пользе трудов, усердию и способности к ним ⟨...⟩ привлекательными поощрениями подкрепляемы были в привязанности и любви к каждому состоянию ⟨...⟩ чтоб каждый, прилепляясь к избранному предмету, уважал и протчия состояния и честные промыслы (1800) [Панкевич 1800: 90].

О том, что слово *промысел* означает труд на собственное благо, причем не только честный, но и преступный, свидетельствуют многочисленные контексты, в которых *промыслом* названа деятельность преступников, воров, нищих и проституток:

> Я выгнана была без всякаго награждения, и принуждена продолжать сей проклятый промысел, который вам господам мущинам толь приятным кажется, и который для нас ничто иное, как самая пропасть бедности. Я пошла промышлять в Венецию (1769) [Вольтер 1769: 114—115].

Аналогичное словоупотребление обнаруживаем и в пушкинских «Братьях разбойниках»: *Из подземелия мы в лес // Идем на промысел опасный* [Пушкин IV: 66]. При этом противопоставление промысла и ручного труда сохраняется:

Труд на себя

В языке XVII—XVIII вв. *промыслом* называли те виды деятельности, где человек работал на себя, а не на другого человека или государство. Этот вид труда не предполагал платы или жалования со стороны работодателя, поэтому промысел мы можем считать независимым, или свободным, трудом. Таким образом, для анализа слов, называющих трудовую деятельность (*служба*, *промысел*, *работа*), определяющей является оппозиция свобода / несвобода, по которой *промысел* противопоставляется *службе*, а *служба* объединяется с *работой*. Отсюда, например, понятно, почему промыслом называли торговлю, в результате которой обогащался сам человек. Для характеристики деятельности интенданта, закупавшего продовольствие для солдат, использовался глагол служить, а по отношению к купцу, даже действовавшему по указу царя, а не по собственной воле — глагол промышлять: *По государеву указу велено посылать в Астрахань для торговаго икряного промыслу ... торговых людей* (1626)[51].

Здесь следует сделать одну существенную оговорку. Разные эпохи относятся к идее свободы по-разному. Если человек XXI века фетишизирует свободу, а значит, наделяет этот смысловой компонент исключительно позитивной семантикой, то вопрос о том, что значила свобода для человека XVIII века, нуждается в специальном исследовании, предпринимать которое мы здесь не можем. На наш взгляд, по крайней мере, до начала XX века социально престижной была не свобода, а место в социальной иерархии, юридически закрепленное «Табелью о рангах». При этом относительная независимость от государства, означавшая выключенность из этой системы, не считалась благом. Даже такая уникальная для Российской империи льгота, как свобода вероисповедания (правда, при условии увеличения в два раза размеров налога), не воспринималась как преимущество[52]. Купцы-старообрядцы составляли пусть и влиятельные, но маргинальные сообщества, говорить о престижности которых не приходится. Таким образом, для XVIII века мы можем говорить, что именно государство здесь является носителем престижной культуры. Если начиная со второй половины XIX века актуальным станет противопоставление

[51] [Акты Астраханской воеводской избы]. Цит. по картотеке СЛРЯ XI—XVII вв.

[52] В 1716 году Петр I издал указ об обложении старообрядцев двойным налогом. Таким образом, увеличив выплаты в пользу государства, человек покупал религиозную свободу.

интересов общества интересам государства, то в XVIII мы видим абсолютное господство государства.

Для нормального функционирования государство нуждалось в деньгах (которые оно получало от своих граждан в форме налогов) и физическом участии в общественной жизни (для XVII века — это почти исключительно военная служба). Соответственно население страны делилось на служилых людей, составлявших войско, и тяглых — то есть несущих податное тягло, доставляющих в казну деньги. Причем общественное устройство не предусматривало возможности выбора занятия по собственному усмотрению. Служилый человек всю жизнь нес военную или приказную службу, не имея возможности выбирать место жительства и характер своей деятельности. Источником существования для служилых людей были поместья, то есть наделы государственных земель, предоставляемые им в пользование вместе с населяющими эти территории крестьянами.

Подобно тому, как помещики были пожизненно закрепощены государством, крестьяне были точно так же закрепощены помещиком. «Крепостное право на крестьян установилось в московском государстве не столько в интересах помещиков, сколько в интересах государства: если крестьянин был обязан вечно работать на помещика, зато и помещик был вечно обязан служить государству» [Кизеветтер 1903: 6]. Подобным же образом были закрепощены и горожане (посадские люди). Единственными разрешенными им видами деятельности были торговля и ремесло. «Классы общества различались друг от друга по *роду* своих служб, по *содержанию* своих повинностей, но все одинаково являлись, как тогда говорили, подневольными «государевыми холопами» [Там же: 7].

Таким образом, классифицируя виды занятий населения России XVII—XVIII веков, мы можем говорить не о свободе выбора занятий, а о более или менее тесной связи с работодателем. При этом оказывается, что *промышленник* (трудовая деятельность которого обозначается словом *промысел*) отличается от солдата или приказного тем, что он не находится в непосредственной зависимости от работодателя, а в большинстве случаев сам для себя является и работодателем, и работником. Соответственно противопоставление *промысел* ↔ *служба*, *работа* соотносится с противопоставлением свобода (от работодателя) ↔ несвобода.

Известно, что слово *промысел* могло использоваться для характеристики достаточно широкого круга занятий. Однако не вызывает никакого сомнения, что наиболее последовательно это слово исполь-

зовалось для характеристики занятий горожан. Не случайно в текстах, где речь идет о защите интересов горожан, слово *промысел* используется в качестве универсального названия для городских занятий:

> Главному магистрату старание иметь надлежит, чтоб в каждом городе градские люди несносными постоями отягощены ⟨не были⟩, и от того б в торгах и в промыслах их помешательства не было, и тем в казенных платежах отговорки не имели (1721) [Реформы Петра I: 197].

Городской промысел

«Промысел» и «служба» в городе

Прежде чем говорить о *промыслах* жителей русских городов допетровской эпохи, следует указать на то, что городское население не только *промышляло*, но и *служило*. Занятия городских жителей (и соответственно слова, которые называют эти занятия) связаны с социальной структурой городского населения и косвенным образом с историей самого города, принципами его заселения, функциями городских районов. В жизни городов военно-административная функция тесно пересекалась с торгово-ремесленной. Первоначально город означал укрепленную крепость, о чем свидетельствует и внутренняя форма этого слова. Летописное сообщение о том, что некий князь «ставит город» означало сооружение крепостной стены, как правило, вокруг уже существующего поселения и размещения там вооруженного отряда. Таким образом, в городе появлялись служилые люди, направленные туда центральной властью для управления и несения военной службы. Эти люди жили в городской крепости, а их деятельность называлась *службой*.

> Тех городов дворян и детей боярских завоеводчиков и ясаулов и начальных людей и сотенных и копейщиков и рейтар и солдат и городовыя службы и отставных и всяких чинов служилых людей конных и пеших и недорослей, против прежних разборных книг и наличных списков пересмотреть всех на лицо и взять у них сказки за руками, а в сказках велеть им писать по святей непорочной Евангельской заповеди Господни вправду, с которых годов они и какие службы служат (1694) [ПСЗРИ I: 3 № 1502, 187].

Вокруг укрепленного города располагались посады и слободы, население которых было занято ремеслами и торговлей. Постепенно посады и слободы входили в городскую черту, причем первоначальный

укрепленный (огороженный) город становился городской крепостью, кремлем. Вплоть до XVII века не было резкой границы между городом и деревней[53]. Лишь после того, как крестьяне были прикреплены к земле, а посадские люди — к месту их жительства, права и обязанности крестьян и горожан стали сильно отличаться друг от друга. Обособление горожан, с одной стороны, от служилых людей (= дворян), а с другой — от крестьян влекло за собой и более отчетливое обособление слов, характеризующих специфическую деятельность горожан. Уже законодательные акты Алексея Михайловича обозначают занятия горожан, которые не служат непосредственно государству, словом *промысел*:

> Которыя слободы на Москве патриарши и митрополичи и владычни и монастырския и бояр и околничих и думных и ближних и всяких чинов людей, а в тех слободах живут торговые и ремесленые люди и всякими торговыми промыслы промышляют и лавками владеют, а государевых податей не платят и служб не служат и те все слободы со всеми людми, которые в тех слободах живут, всех взяти за государя в тягло и в службы безлетно и бесповоротно, опричь кабальных людей… (1649) (Соборное уложение 1649 г., глава XIX, п. 1 [Российское законодательство III: 201—202]).
>
> А которые в городех же иных чинов служилые люди, пушкари и затинщики, и воротники, и казенные плотники, и кузнецы сидят в лавках, и всякими торговыми промыслы промышляют, и им, с торговых своих промыслов, по тому же платити государевы таможенные пошлины, и быти им в тягле, и всякие государевы подати платити и службы служити с посадскими людми в ряд (1649) (Там же, п. 12 [Там же: 204]).

Уложение 1649 года противопоставляет людей служащих и соответственно не платящих налогов («тягло»), людям промышляющим и соответственно платящим налоги. Совмещение *службы* и *промысла* законодательство явно не поощряет, хотя для некоторых групп населения (например, стрельцов) делается исключение:

> А которые всяких чинов люди на Москве емлют государево денежное и хлебное жалование и лавки за собою держат, и наймуют, и всякие промыслы промышляют, опричь стрельцов, и тем людем быти попрежнему в своих чинех, и служить государевы службы с государева жалованья. А с торговых со всяких промыслов быти им в тягле в

[53] В бытовом плане эта разница не особенно ощущалась и в XIX веке [Миронов I: 293—299].

> сотнях и в слободах и вряд с черными людьми подати давать, а службы никакой тяглой не служить, а кто не похочет в тягле быть, и тем людем лавки свои продать государевым тяглым людем (1649) (Там же: п. 4 [Там же: 202]).

Несмотря на то, что идея развести *службу* и *промысел* присутствует во многих законодательных актах и публицистических сочинениях XVII—XVIII века, последовательно провести эту идею так и не удалось. К тому же существовали социальные группы, для которых совмещение службы и промысла было нормальным делом. В первую очередь это относится к казакам, которые сочетали военную службу с ведением личного хозяйства:

> Казацкие войска суть люди, служащие к обороне границ Российской Империи ⟨...⟩ Пропитание свое получают от разных промыслов, звериных и рыбных ловель, от скотоводства и земледелия. ⟨...⟩ По службе могут они причисляться к военнослужащим, а по промыслам — к мещанству, также и земледельцам (1768) [МЗК XXXVI: 235].

Приведенный пример интересен тем, что в нем содержится отчетливое противопоставление *службы* и *промысла* и положение казачества характеризуется как бы по двум независимым параметрам. Это связано с особым статусом казаков, для которых жалование играло куда меньшую роль, чем доходы от хозяйственной деятельности. Поэтому по отношению к казакам в одних случаях уместно употребление слова *промысел*, а в других — *служба* (и соответственно жалование). В качестве иллюстрации приведем фрагмент выступления депутата от Уфимского казацкого войска Прокопия Бурцева на 91-м заседании Екатерининской Уложенной комиссии (6 марта 1768 г.):

> Козаки получают паспорты на отлучку вне Оренбургской губернии из Оренбурга, из тамошней войсковой канцелярии. Поэтому в пересылке и в ожидании тех паспортов, по отдаленности мест, теряется к промыслам удобное зимнее время, ибо только тогда они освобождаются от службы на несколько времени. От промыслов же своих они более, нежели от чего другаго, даже от жалованья, доставляют себе пропитание и способы к исправной службе (1768) [МЗК XIV: 114].

Из приведенных здесь примеров хорошо видно, по какому основанию противопоставляется *служба* и *промысел*: за *службу* платят жалование, а *промысел* приносит доход сам по себе.

Окончательному разделению *службы* и *промысла* способствовали и городские реформы Петра, в результате которых заметно возросли

обязанности горожан перед государством. Городское самоуправление означало, что горожане, подобно дворянам, могут осуществлять государственные функции, то есть *служить*. Именно этот термин используется в документах, посвященных государственным обязанностям горожан:

> Великий Государь указал Боярину Князю Василью Васильевичу Голицыну, да Окольничему Ивану Ивановичу Чаадаеву, да Думному Дьяку Аверкию Кирилову с товарищи к Своим Великаго Государя делам в службы разобрать и росписать и изровнять, что служить Гостем в шестой год, а гостинныя и суконныя и дворцовых и Кадашевцам и конюшенных слобод и черных сотен и всех городов посадским людем и дворцовых больших сел и слобод крестьяном в осьмой или в девятой или в десятой год, чтоб всем по Его Государскому милостивому рассмотрению служить и всякия подати платить в равенстве не в тягость (1681) («Об уравнении службою и податьми разного чина людей» [ПСЗРИ I: 2, № 899, 366)]).

В соответствии с этим указом купцы и ремесленники раз в определенное количество лет (от шести до десяти) должны были выполнять государственные повинности, то есть *служить*. А в остальное время каждый из них занимался своим *промыслом*.

За период времени, прошедший между Уложением 1649 года и законодательными актами Екатерины II, окончательно сформировалось сословное общество, а следовательно, и представления об особенности трудовой деятельности представителей различных сословий. При этом занятия горожан именовались *промыслом*, *рукоделием*, *ремеслом*, *искусством* (*художеством*) и *торговлей*[54]. В «Жалованной грамоте городам» говорится:

> Всероссийские самодержцы от самых древних лет с расширением пределов владычества их и с умножением народным умножали и число городов, дая в них безопасное пристанище торгу и рукоделиям. ⟨...⟩ Не оставили мы как их, так и те, кои предками нашими сооружены были, снабдить надлежащим управлением, освободить рукоделия, промыслы и торговлю от принуждений и притеснений и преподать им различные полезные способы и ободрения [Российское законодательство V: 68].

При этом многие виды деятельности, связанные с выполнением государственных функций, по-прежнему называют *службой*. *Служ-*

[54] При этом во многих случаях слово *промысел* означает более общее занятие, а *рукоделие*, *ремесло*, *торговля*, *искусство* — более частные.

бой называют, например, деятельность ямщиков (почта — централизованная государственная структура) и целовальников:

> А на них ⟨холмогорцах Ясаулове и Кобякове⟩ по тому разчислению в вышепомянутые годы доставлено излишних денег, и заслужено целовальнических служб и в работу взято людей многое число (1715) [Доклады и приговоры V: № 762, 596].

Городские законы Петра: конструирование или переименование

Говоря об истории слов, характеризующих занятия горожан, естественно в первую очередь обратиться к законодательным актам, регламентирующим их права и обязанности. При этом выясняется, что история интересующих нас слов неотделима от истории городских законов. Как известно, русское законодательство XVIII века активно заимствовало отдельные термины и целые пассажи из европейских законов. Однако обращение к иноязычному оригиналу может ввести в заблуждение. Дело в том, что, ориентируясь на европейские образцы, русские законодатели нередко решают задачи, заметно отличающиеся от европейских. В результате тексты, значительную часть которых можно охарактеризовать как перевод, имеют смысл, отличный от оригинала, если не противоположный ему.

Реформу городского хозяйства России обычно связывают с именем Петра I, изъявшего население городов из ведения воевод и тем самым заложившего основу городского самоуправления. Реформируя жизнь города и создавая ратушу — новый орган городского самоуправления, Петр преследовал чисто фискальные цели[55]. Еще

[55] Весьма характерными в этом отношении представляются те контексты, в которых петровское законодательство говорит о *промыслах* горожан. Петр видит в оскудении промыслов зло, поскольку в результате этого казна недополучит налоги: *Притом же велеть и того накрепко смотреть, дабы офицеры, солдаты, матросы, полковые харчевники; которые градских податей не платят ⟨...⟩ в городах никаким товаром и харчевым промыслом, какого б оные звания ни были, не торговали, и тем бы градским жителям обид не чинили. ⟨...⟩ И в том во всем губернаторы ⟨...⟩ магистратам всякое чинить вспоможение, и никого в таких продерзостях не щадит, потому что от таких непотребных промыслов умаляются пошлины и прочие казенные доходы.* (Реформы Петра, 198). В этом же документе в главе, посвященной полиции, среди обязанностей полиции названо и принуждение горожан к честному промыслу: *Оная ⟨полиция⟩ ⟨...⟩ принуждает каждого к трудам и к честному промыслу, чинит добрых досмотрителей* (Реформы Петра, 195). Выше мы говорили о том, что основным отличием *промысла* от иных видов трудовой деятельности является то, что под промыслом

П. Н. Милюков обратил внимание на то, что «указы 30 января 1699 г., создавшие Ратушу, заботились, как видно из самого их содержания, не столько об устранении приказной волокиты и воеводских обид купечеству, сколько о том, чтоб "его великаго государя казне — окладным доходам доимки, а пошлинам, питейным и иным сборам недоборов не было"; они устанавливали новую подсудность только для того, чтобы надежнее урегулировать финансовую ответственность» [Милюков 1892: 116]. В результате этой реформы важнейшие из прямых и практически все косвенные налоги стали собираться в городских поселениях. Для обеспечения налоговых поступлений правительство стремится связать городских плательщиков круговой ответственностью, возлагая сбор податей на самих горожан. При этом правительство постоянно стремится найти среди городского населения лиц, могущих отвечать за налоговые поступления собственным имуществом.

По иронии судьбы для выполнения этих фискальных задач Петр заимствовал европейские законы, гарантирующие городам самоуправление и относительную независимость от центральной власти. В подготовке реформы заметную роль играл поступивший на русскую службу в 1715 году Генрих Фик, командированный Петром в Швецию для изучения деятельности органов управления [Милюков 1905: 426—427]. 11 июня 1718 года Петр I в ответ на предложение Фика *магистратов градских уставить и добрыми регулы снабдить* наложил резолюцию: *Учинить сие на основании Рижского и Ревельского Регламента, по всем городам* [ПСЗРИ I: № 3208, 574]. То есть петровское городское законода-тельство было ориентировано на германскую традицию, к которой относилось Рижское и Ревельское законодательство [Дитятин I: 199].

В свои законодательные акты Петр вводит значительное число заимствованных слов[56]. Провести границу между реформой и переименованием возможно далеко не всегда. В 1699 году *Московская бурмистрская палата* была переименована в *Ратушу* (из польск. Ratusz), а члены *Земских изб* названы *бурмистрами* [ПСЗРИ I: 3, № 1718, 669]. Часто трудно понять, в каких случаях мы имеем дело с появлением

понимается свободный труд. Таким образом, полиция должна принуждать горожан к свободному труду.

[56] Источники терминов, использованных в Указе от 30 января 1699 г., см. [Варадинов 1861: 72—74].

новых реалий, а в каких с переименованием уже имеющихся[57]. В качестве иллюстрации приведем лишь один пассаж из седьмой главы «Регламента главного магистрата»:

> Магистрату граждане надлежат, и в двух гильдиях [пол. *gildja*, нем. *gilde*][58] состоят такие: Банкиры [пол. *bankier* от франц. *banquier*][59] (которые дают на векселя [нем. *wechsel*][60] деньги), знатные купцы, которые имеют отъезжие большие торги, и которые разными многими товарами в рядах торгуют, городские докторы, аптекари, лекари, шиперы [гол. *schipper*][61] купеческих кораблей, золотари, серебренники, иконники, живописцы, портные, сапожники, кузнецы, плотники, столяры, рещики, токари и сим подобные. Из которых первой гильдии или первостатейные состоят, и от другого подлого гражданства привилегиями [нем., лат. *privilegium*][62] и преимуществы суть отменны: яко банкиры, знатные купцы, которые имеют отъезжие большие торги, и которые разными товарами в рядах торгуют, городские докторы, аптекари, лекари, шиперы купеческих кораблей, золотари, серебренники, иконники, живописцы. Во второй гильдии, которые мелочными товарами и харчевыми всякими припасы торгуют, также рукомесленные, рещики, токари, столяры, портные, сапожники и сим подобные. ⟨…⟩ Каждое художество и ремесло свои особливые цунфты [нем. *zunft*][63] (цехи) или собрания ремесленных людей, и над оными алдерманов

---

[57] Приведем в этой связи характеристику, которую дал Петровской реформе государственного управления П. Н. Милюков: «По обычному представлению, Петр отменил ⟨…⟩ думу и приказы, потому что сознавал такие-то и такие-то их недостатки. Недостатки эти выводятся из сравнения новых учреждений со старыми. Приказы заменены коллегиями: следовательно, Петр уничтожил приказы, потому что предпочитал коллегиальное начало управления и не одобрял единоличного. Что Петр действительно понимал значение коллегиального начала и, может быть, даже несколько преувеличивал это значение, — в этом не может быть никакого сомнения, так как подтверждается его собственными неоднократными заявлениями. Это обстоятельство могло усилить его интерес к коллегиям, но не могло обусловить его решения ввести коллегии в России. Коллегии необходимы были ему как единственный ему известный и многократно рекомендованный иностранный образец учреждений; коллегиальность интересовала его как симпатичная подробность их внутреннего устройства. Если отнять у коллегий их коллегиальность, — за ними останется достоинство бюрократического устройства, то есть именно то, что было насущно необходимо тогдашней России, в то время как коллегиальность была для нее слишком деликатным экзотическим продуктом и осталась в действительности мертвой буквой» [Милюков 1905: 420—421].

[58] [Смирнов 1910: 89].

[59] [Там же: 55].

[60] [Там же: 72].

[61] [Там же: 329].

[62] [Там же: 240].

[63] [Там же: 324].

[англ. *alderman*][64] (или старшин) по величеству города и по числу художников имеет, також и каждое ремесло и художество свои книги имеют, в которых регулы или уставы, права и привилегии ремесленных людей содержаны быть должны. А ежели из вышеупомянутых цунфтов из алдерманов (или старшин) кто явится в добрых поступках: то таких и в вышеписанные гражданские чины выбирать, которые магистрату во всех градских делах советом и делом вспомогать должны, а лучшие из них в ратманы [нем. *rathmann*][65], а потом и в бургомистры [нем. *bürgermeister*][66] выбраны быть имеют [Реформы Петра I: 193].

Характерно, что многие из вводимых здесь заимствований снабжены переводом: *первой гильдии — первостатейные*, *цунфты — цехи*, *алдерманы — старшины*, *регулы — уставы*.

Заимствуются не только слова, но и существенные понятия. Если в одних случаях русское и иностранное слово можно рассматривать как синонимы (*регулы-уставы*), то в других соотнесение слова с реальностью, которая стоит за ним, представляет большие сложности. Наиболее показательным представляется в этой связи употребление слова *гильдия* для обозначения двух видов *регулярных граждан*, то есть жителей города, исключая иностранцев и шляхетство. При этом если в европейской традиции, на которую ориентировался Петр, гильдии представляли собой реальные корпорации, нередко имеющие собственного небесного покровителя и способные отстаивать свои интересы, то петровское законодательство превращало принадлежность к гильдии в знак статуса. Ни о каком корпоративном духе здесь речь не шла. На это обратили внимание еще в середине XIX века. «Если сравним значение немецкой, Рижской и Ревельской гильдии с гильдиями Петра Великого, — писал в 1861 году Н. Варадинов, — замечаем, что к нам перенесена одна форма установления, без его содержания. Гильдия по понятиям немцев составляла общество, братство, по уставам городов Риги и Ревеля — общество, принимающее участие в городском управлении; у нас гильдия со времен Петра I не представляет вовсе общества, как в Германии, ни того сословного соединения, какое она имела по понятиям немцев» [Варадинов 1861: 90].

«Регламентом Главного магистрата» и другими законами был весьма подробно определен состав городского населения, принципы разделения жителей города на классы, их права и обязанности. Если

[64] [Там же: 34].

[65] [Там же: 253].

[66] [Варадинов 1861: 78].

принадлежность к первой или второй гильдии зависела от имущественного статуса или престижности занятия, то вхождение в число *регулярных граждан* (именно они принадлежали к одной из гильдий) определялось наличием *промысла*, своего дела. Нерегулярными гражданами считались[67] *все подлые люди, обретающиеся в наймах и в черных работах* [Реформы Петра I: 193]. Согласно петровскому законодательству, работник по найму не мог стать регулярным гражданином.

Место человека в моделируемом «Регламентом Главного магистрата» городе определялось характером его промысла. Соответственно те, кто не выполнял ни одной из предусмотренных «Регламентом» функций, оказывался вне городского социума и подвергался наказанию. Для таких людей должны были создаваться смирительные дома:

> Оным смирительным домам надлежит быть ради таких людей, которые суть непотребного жития и невоздержного, яко сыновья, которые родителям своим також и учителям явится не послушны, и от злого жития не престанут, и ни к чему доброму склонны не будут; подобно ж которые и совершенного возраста впадут в непотребное житие, учнут имение расточать, домы разорять и прочие непотребности чинить, такожде и рабы не потребные, которых уже никто в службу не приемлет, еще ж ленивые, здоровые, нищие и гуляки, которые не хотят трудитися о своем пропитании, ядят хлеб вотще, и прочие сим подобные: то таковых всех надлежит сажать в смирительные домы, кто на какое время по злым его поступкам будет достоин, и посылать их на работу, чем бы они могли пропитание свое заработать, чтоб никогда праздны не были [Реформы Петра I: 201—202].

Таким образом, полноправными горожанами могли стать лишь те, кто имел собственный промысел и соответственно был интересен государству как налогоплательщик. Эта мысль, прямым текстом изложенная в «Регламенте», оказывается для читателей последующих эпох непрозрачной. Использование западноевропейских источников вводит петровские городские законы в совершенно иной контекст. За юридическими формулировками, созданными для обоснования независимости третьего сословия, трудно увидеть почти исключительно

[67] Термин *нерегулярные граждане* в «Регламенте главного магистрата» не встречается. Здесь имеются лишь указание на то, что в ведении магистрата находятся горожане, часть из которых входит в гильдии и относится к числу регулярных граждан. Название тех горожан, которые не входят в число регулярных, не приведено, но по логике они должны называться нерегулярными.

фискальный интерес. Петра волнует не столько развитие ремесла и торговли, сколько упрощение процедуры сбора налогов. Внимание к горожанам, имеющим собственный промысел, для Петра определяется возможностью, во-первых, собирать с них значительную часть налогов, а во-вторых, именно на финансово независимых горожан было можно переложить функции сбора этих налогов. Горожане имели личное имущество, которым могли отвечать в случае недоимок.

Человеку, знакомому с историей европейского законодательства, появлявшиеся в конце XVII — начале XVIII века законодательные акты могут показаться шагами по направлению к личной свободе горожан. Однако сами горожане смотрели на ситуацию иначе и совершенно не жаждали тех свобод, которые давали им новые законы[68]. Весьма показательными в этом отношении является судьба указа от 11 июля 1681 года «О мерах к отвращению убытка казне, происходящего от недобора пошлин с товаров, об отмене таможенных откупов и о поручении сего сбора верным головам и целовальникам» [ПСЗРИ I: 2, № 876]. Первая статья этого закона предписывала: *Выбрать в Головы и в ларечные и в рядовые целовальники ⟨...⟩ самых добрых и знающих и пожиточных и правдивых людей, кому б в сборе Великаго Государя казны мочно было верить и в том сборе перед прошлыми годами учинить прибыль* [ПСЗРИ I: 2, № 876, 329]. А 18 июля появился указ «О продажи питей» [Там же: 2, № 879], в котором говорилось о том, что собирать пошлины должны люди зажиточные. Выполнять эти указы городские общины отказались, ссылаясь на то, что все купцы разъехались по ярмаркам и выбирать не из кого ([Там же: 2, № 880]; см. также [Милюков 1892: 117]). Можно привести и другие примеры, свидетельствующие о том, что горожане прилагали максимум усилий для того, чтобы их не коснулись реформы, связанные с городским самоуправлением[69].

[68] Горожане нередко были обязаны свободно выбирать из своей среды исполнителей тех работ, на которые нельзя было найти желающих. Характерным в этом отношении является боярский приговор «О выборе во всяком городе палачей» (16 мая 1681 г.): *Послать Великого Государя грамоты к Воеводам, чтобы они в заплечные мастеры взяли тех ⟨...⟩ из посадских людей, которые волею своею в тое службу быть похотят; а будет охотников не будет, и посадским людям велеть выбрать из самих из молодчих, или из гулящих людей, чтоб во всяком городе без палачей не было* [ПСЗРИ I: 2 № 868].

[69] Регламент главного магистрата был далеко не первой городской реформой XVII века, причем на всех этапах реформы городские жители по мере сил ей противились. Когда 1 марта 1698 года Петр подписал указ, допускавший сбор налогов самими горожанами, минуя воевод, большинство городов ее просто проигнорировало. Эта

На первый взгляд ориентация Петра на европейскую традицию кажется курьезом. Вся история европейских городов — это борьба за независимость от феодальной или же королевской власти, в то время как задача, которую ставил перед реформируемыми городами Петр, была прямо противоположной[70]. Заимствованные из европейской практики органы городского самоуправления в России должны были работать не на город, а на все государство. Такое противоречие исследователи отмечали еще в XIX веке. «Если царственный работник и жаловался на всеобщую апатию русского народа вообще, — писал исследователь русских городов И. Десятин, — если он и старался возбудить энергию в его сословных элементах, то вовсе не в смысле автономии; нет, он требовал этой энергии от общества для государства; он требовал, чтобы все служило «к наивящей государ-

---

реформа не была общеобязательной. Города сами могли выбирать, кому подчиняться — воеводе или вновь учрежденной в Москве Бурмистерской палате. Избавление от власти воеводы и подчинение Бурмистерской палате предполагало двойной оклад, то есть увеличение налогов в два раза. Желающих платить за возможность выйти из ведения воевод оказалось немного. По подсчетам П. Н. Милюкова из 70 городов Смоленского, Новгородского, Владимирского, Устюжского и Галицкого приказов только 11 безусловно приняли правительственное предложение, в то время как отказались от него 33 города и еще 26 избрали Бурмистров, но проигнорировали идею двойного платежа [Милюков 1905: 86—87].

[70] Ярким примером такого рода является история российских городских гербов. Как известно, европейские городские гербы являлись знаком того, что город признан верховной властью как самоуправляющаяся единица [Соболева, Артамонов 1993: 67]. Поэтому жители европейских городов стремились к приобретению герба. В России же развитие городской геральдики было связано с необходимостью помещать на полковых знаменах эмблемы тех местностей, к которым эти полки были приписаны. Как известно, после губернской реформы 1708 года расположенные в городах полки получили названия городов [ПСЗРИ I: 4, № 2319, 618—621; № 2474, 787; № 2475, 787—791], а их эмблемами стали эмблемы городов и областей. В случаях, когда города гербов не имели, их приходилось изобретать [Соболева 1981: 29—30]. Другим стимулом для развития российского герботворчества стал петровский Указ «О форме суда» (5 ноября 1723 года). Судебное делопроизводство велось в специально прошитых и опечатанных тетрадях [ПСЗРИ I: 7, № 4344, п. 2, 147]. Судебные решения должны были скрепляться печатями, на которых изображались городские гербы. С этой целью товарищ герольдмейстера итальянец Франциск Санти сочинил гербы для десятков городов [Соболева 1981: 46]. А в екатерининские времена, когда изготовление городских гербов приобрело массовый характер, подчиненное положение города стало символически изображаться и на самом гербе. В указе от 20 июня 1778 года о создании гербов городов Ярославского наместничества указывается принцип *в каждом новом городе иметь часть герба Ярославля с некоторым по приличеству каждого названия, где можно было, прибавлением* [ПСЗРИ I: 20, № 14765, 724]. Таким образом, вопреки геральдическим законам, герб российского города стал символизировать не независимость города, а его место в системе наместничеств или же губерний.

ственной пользе». Ему нужна была не автономическая деятельность его подданных, а наоборот, ему необходимо было, чтобы все силы их были закрепощены прямо или посредственно государству; но он хотел при этом почти невозможного — чтобы закабаленные работали энергически, работали, посвящая чуждому в их глазах, им делу, чуть не все свои силы. Этого он требовал и от городского торговопромышленного сословия, и оно должно было нести свое тягло, работая над созданием государства, как политического тела, как члена европейской международной семьи; и оно должно было служить этой цели людьми и деньгами. Независимые от государства общественные интересы и цели не имели в глазах преобразователя почти никакой цены. Все это диаметрально противоположно духу и сущности западноевропейских городских учреждений, как они выработались историей» [Дитятин I: 202].

Екатерининское законодательство: заимствования и реальность

При анализе Петровского законодательства не всегда возможно понять, где говорится о создании новых институтов, а где речь идет лишь о переименовании, поскольку за словами далеко не всегда стоят жизненные реалии. В Екатерининскую эпоху между законодательными формулировками и реальной жизнью постепенно стало устанавливаться соответствие. Общая схема государственного устройства представлена уже в «Наказе», где городские жители названы *Bourgeois*, а в русском переводе — *мещане*:

В городах обитают мещане, которые упражняются в ремеслах, в торговле, в художествах и науках [Чечулин 1907: 106].	Les villes sont habitués par des Bourgeois, qui s'occupent des métiers, du commerce, des arts & des Sciences.

Екатерининский «Наказ» называет мещан «средним родом людей»[71]:

[71] Кизевиттер [1909: 149] указывал на то, что на этой части «Наказа» основано определение «среднего рода людей» в «Грамоте городам»: *Города от предков наших и нас самих не токмо для живущих в них, но и для общественнаго блага основаны суть, умножая доходы государственные, устройством подают подданным способы к приобретению имущества посредством торговли, промыслов, рукоделия и ремесла; и для того городовых обывателей средняго рода людей, или мещан, отличное состояние да будет наследственно, как следует* [Российское законодательство V: 88].

378. Сей род людей, о котором говорить надлежит, и от котораго государство много добра ожидает, естьли твердое на добронравии и поощрении ко трудолюбию основанное положение получит, есть средний.	Cette classe d'hommes, don't il faut parler, & de la quelle l'Empire se promet beaucoup de bien, lorsqu'elle aura reçu une constitution ferme & tendante à encourager les bonnes mœurs & l'amour du travail, est l'État mitoyen.

Согласно «Наказу», горожанин занимает промежуточное положение между дворянином и крестьянином. Его занятием являются художества, науки, навигация, торговля и ремесло.

379. Оный пользуясь вольностию, не причисляется ни ко дворянству, ни ко хлебопашцам.	Cet État compose de gens libres, n'apparatient ni à celui de la noblesse, ni à celui des Laboureurs.
380. К сему роду людей причесть должно всех тех, кои не быв дворянином и хлебопашцем, упражняются в художествах, в науках, в мореплавании, в торговле и ремеслах.	On doit comprendre dans cette classe d'hommes tous ceux qui n'étant ni Gentilshommes, ni Laboureurs, s'occupent des arts, des sciences, de la navigation, du commerce & des métiers [Чечулин 1907: 109].

Статус мещанина — жителя города — императрица описывает достаточно подробно. Мещане «*обязаны принимать участие в добром состоянии города, имев в нем дом и имения*» (sont engages à prendre part à la ptospérité d'une Ville parce qu'ils y ont leur maison & leurs biens). Для своего собственного блага мещане должны *платить разные подати* (de païer differens impôts)[72], что дает им право *иметь мещанские выгоды* (avantages Accordés aux Bourgeois)[73].

Основным документом, дающим официальные имена реалиям городской жизни, является «Жалованная грамота городам» (1785). Этот документ основывается на многих источниках, в число которых входит и «Наказ». Кроме «Наказа» важными источниками являются переводы западноевропейских законодательных актов, подготовленные Комиссией по составлению Нового уложения. Однако характер использования Екатериной европейских юридических текстов сильно отличается от петровского. Если Петр стремился дать реалиям российской действительности иностранные имена, то для Екатерины переименования не являлись самоцелью. Она охотно заимствовала юридические формулировки, но лишь постольку, поскольку они соотносились с русскими реалиями.

[72] [Чечулин 1907: 111].
[73] [Там же: 112].

В распоряжении императрицы имелся обширный материал, подготовленный Комиссией о городах, которая функционировала в рамках Комиссии для составления Нового уложения. Подготовленные Комиссией выдержки из западноевропейского законодательства («экстракты»)[74] императрица использовала весьма интенсивно. Однако, по наблюдению Кизеветтера, заимствовались не идеи и не слова, а формулировки. При этом Екатерина не держалась за слова и легко отказывалась от заимствованных терминов, отдавая предпочтение реально употреблявшимся. Для того чтобы представить себе характер работы с текстами «экстрактов», приведем несколько статей «Городового положения» (оно является частью «Жалованной грамоты»), являющихся переработкой «экстрактов», извлеченных из шведского «Устава о художниках и их братской расправе, гильдиях и собраниях» (1 марта 1699 г.)[75].

Городовое положение	Шведский Устав о художниках по тексту «экстрактов»
Ст. 73. Ремесленничий ученик обучается ремеслу не долее пяти и не менее трех лет; буде однако уже знал что ни есть касающееся до сего ремесла, в таком случае положенный для выучки срок по разсуждению старшины и старшинских товарищей уменьшить можно.	Ученику у мастера быть не более пяти и не менее трех лет, а буде он до того несколько обучался, то урочное время по рассмотрению альдермана и его товарищей может быть убрано
Ст. 49. Каждый мастер имеет в доме своем право хозяина над подмастерьями своими, так как над учениками и всеми прочими своими домашними; однако с тем, чтобы права города и управы им не нарушаемы были.	Каждый мастер в своем доме над своими гезелями, работными людьми имеет право хозяйства, лишь бы оное не в нарушение и противность гражданских и цеховых прав было
Ст. 108. Подмастерья да не отважится ночевать вне дома своего мастера, без ведома и дозволения онаго; наипаче же ему запрещается сманить с собою учеников в трактиры или непозволенныя собрания. Погрешивший в сем платит пеню.	Никому из гезелей вне дома своего мастера без его воли в другом месте не ночевать и учеников и работных людей в непристойныя места с собою не поваживать под штрафом 〈…〉 Если и от того неуймется, то по рассмотрении бургомистра и ратманов наказывать

При работе с текстами «экстрактов» составители «Городового положения» стараются не использовать неприжившихся заимствований.

[74] Подробнее о работе с иностранными источниками см. [Кизеветтер 1909: 170—183].

[75] [Кизеветтер 1909: 224]; об этом Уставе см. [Там же: 209].

Поэтому в окончательный текст не вошли такие слова, как *гезель* [нем. gezell] [Смирнов 1910: 83] (меняется на *подмастерье*), *альдерман* (меняется на *старшина*), *цеховые права* (меняются на права *управы*)[76] и т. д. Таким образом, для Екатерины заимствование перестает быть самоцелью и иностранные источники занимают свое место в ряду других. Статей, целиком заимствованных из экстрактов и не имеющих аналогов в российской практике предшествующего периода, очень немного [Кизеветтер 1909: 170].

Павел I: неудачная попытка нового переименования

В двух предыдущих главах речь шла о том, что деятельность Петра I и Екатерины II, связанная с созданием городского законодательства, носила характер не только законотворчества, но и лингвистического эксперимента. При этом деятельность Петра сводилась к «наречению имен», к попытке введения в российский обиход слов и понятий, актуальных для городской жизни Западной Европы. Екатерина же решала иную задачу, пытаясь соотнести заимствованные понятия (за имена Екатерина не особенно держалась) с реалиями российской жизни.

Павел I, предпринимая новую попытку реформы городской жизни[77], придерживался традиции, созданной его предшественниками, то есть активно менял имена. Поскольку городская реформа Павла продолжалась меньше года и ни на что не повлияла, нас интересует не ее содержательная сторона[78] (Павел уничтожил даже иллюзорное городское самоуправление, подчинив жизнь городов созданной им «Комиссии о снабжении резиденции припасами»), а сам факт новой серии переименований.

Первым действием Павла, касающимся организации городской жизни, стало учреждение в Санкт-Петербурге нового органа городского управления — *Ратгауза* [Rathaus]. Ратгауз состоял из назначаемого императором *президента*, *директора экономии*, которого назначала «Комиссия о снабжении резиденции припасами», шести *бургермейстеров* [Bürgermeister] и десяти *ратсгеров* [Ratsherr], которых выбирали горожане. Результаты выборов следовало направлять в «Комиссию

[76] Слово цех встречается в Городовом положении более 40 раз.

[77] О городских реформах Павла Первого см. [Скоробогатов 2004: 90—100].

[78] О сконструированной Павлом системе городского управления см. [Дитятин II: 115—131].

о снабжении резиденции припасами», которая *в помощь обществу назначает к отправлению сих должностей некоторое число гражданских чиновников, и об утверждении, в сих званиях как избранных от общества, так и определяемых от Короны, представляет Государю* (1798) [ПСЗРИ I: 25, № 18663, гл. 2, п. 1—5, 371]. А 4 сентября 1800 года последовал указ о подчинении ратхаузам магистратов:

> Для лучшаго порядка в Суде и Расправе городских обывателей, повелеваем: всем Магистратам и Ратушам уездных городов Санктпетербургской и Московской Губерний быть под апелляциею Ратгаузов в Столицах учрежденных, и по примеру сему во всех городах Губернских, вместо Магистратов, выключая тех, кои состоят на особенных привиллегиях, учредить Ратгаузы на том же основании, как в Столицах Наших, с тем, чтобы Магистраты и Ратуши уездных городов были под их апелляциею, а они состояли бы непосредственно под Сенатом [ПСЗРИ I: 26, № 19543, 284].

Обращает на себя внимание сосуществование в пределах одного указа слов *ратуша* (из польск. Ratusz) и *ратгауз* (из нем. Rathaus), которые, исторически соотносясь с одной и той же европейской реалией, здесь являются наименованиями разных учреждений[79].

Это положение действовало очень недолго. 2 апреля 1801 года Александр I подписал серию указов («О восстановлении жалованной дворянству грамоты», «О восстановлении Городового положения и жалованной грамоты городам», «О свободном отпуске российских произведений за границу», «Об уничтожении Тайной экспедиции»), отменявших принятые при Павле законы.

Первая попытка фиксации занятий горожан: цехи и гильдии

В современном русском языке профессиональная принадлежность является одной из существенных характеристик человека: дядя

[79] И. Дитятин [II: 123] полагал, что Павловская терминология заимствована из законодательства Ревеля и Риги. В связи с павловскими переименованиями, естественно, встает вопрос об источниках, на которые он ориентировался. Очевидно, что круг этих источников несильно отличался от екатерининского. Среди книг, которыми он пользовался, были сочинения У. Блэксона, «Энциклопедия» Дидро и Д'Аламбера и т. д. [Скоробогатов 2005: 149]. Краткое описание состава библиотеки Павла см. [Клочков 1916: 587—588]. В рамках настоящей работы мы не имеем возможности остановиться на вопросе об источниках этих заимствований, так как павловское городское законодательство было быстро отменено и не оказало влияния на дальнейшее развитие событий.

Степа-милиционер, поэт Бездомный, администратор Варенуха и т. д. Характерно, что монтер Ваня из стихотворения Маяковского, меняя свое имя на французский манер, в соответствии со своими представлениями о французском языке меняет и имя своей профессии, превращаясь в «электротехника Жана» [80]. Таким образом, сочетание личного имени и названия профессии оказывается своеобразным антропонимом.

Конечно же, род занятий вошел в число существенных характеристик человека не в последние сто лет. Дать точную хронологию этого процесса мы не можем, но не вызывает никаких сомнений, что в XVIII веке общественно значимая дифференциация занятий горожан строилась на основаниях, отличных от современных[81]. Актуальной характеристикой являлась социальная (сословная) принадлежность. При этом о профессии сообщается не в связи с характеристикой человека, а в связи с характеристикой того рода деятельности (промысла, службы), которой этот человек себя посвятил:

> Мне кажется, что гораздо больше должно уважать такую книгу, которая предлагает купцу, мореходцу, воину, садовнику, земледельцу и проч. основательнейшия правилы, и лучший способ производить его знание или промысел, нежели сто других книг, в коих находится один только остов лишенныя тела Философии, или сухая и со всем бесплодная ученость, или стихотворения безо вкуса и духа, состоящия в едином наборе пустых слов (1780) [Муратори I: 78].

Превращение профессии в устойчивую характеристику человека и составление номенклатуры профессий в значительной степени было обусловлено городскими законами. В «Обывательскую книгу», форма которой приведена в «Жалованной грамоте городам», записывали людей, проживающих в городе, состоящих в гильдиях, цехах или занимающихся мещанским промыслом:

---

[80] Он был монтером Ваней, / Но в духе парижан / Себе присвоил звание / Электротехник Жан.

[81] При этом количество профессий, воспринимаемых как самостоятельные, постоянно растет. Человек, которого в XIX веке называли *крестьянином*, теперь называется *трактористом*, *комбайнером*, *механизатором* и т. д. Трудно себе представить, что в XIX веке при характеристике человека употреблялись такие наименования, как *косец* или *жнец*. Естественно, речь идет не о ситуациях, связанных с профессиональной деятельностью (если человек нанимается косить сено, то он может быть охарактеризован как *косец*). Однако трудно себе представить девушку, рассказывающую о свидании с *косцом Василием*, в то время как рассказ о *трактористе Василии* вполне возможен.

В городовой обывательской книге вписать имя и прозвание всякаго гражданина, в том городе дом или строение, или земли имеющаго, или в гильдии или в цех записаннаго, или мещанским промыслом промышляющаго [Российское законодательство V: 79].

Слово *промысел* в данном случае (как и вообще во всей «Жалованной грамоте») означает всякую деятельность, которую нельзя охарактеризовать как *торговля* или *ремесло* (например, содержание харчевен, цирюлен, портновская работа и т. д.). Войдя в число характеристик человека, которые необходимо привести при заполнении документа, названия профессий стали характеризовать человека и вне городского делопроизводства[82]. Хотя процесс этот растянулся, по всей видимости, на весь XIX век. При этом первым опытом классификации городских жителей по роду занятий следует считать разделение жителей города на цеха и гильдии. Остановимся подробнее на истории и реальном содержании этих понятий.

Цеховое устройство

Цитируя петровские и екатерининские городские законы, мы несколько раз упоминали про *цехи*. Вопрос о том, были ли в России цехи, не особенно ясен. С одной стороны, артель была обычной формой организации ремесленных объединений, с другой — деятельность артели не была регламентирована никакими государственными актами вплоть до петровских времен. «Регламент главного магистрата» предусматривал деление ремесленников на цехи по профессиональному принципу, при этом слово артель в этом документе не употреблено ни разу. Поскольку слово *цех* соотносится с западноевропейскими реалиями, оно не может и не должно восприниматься лишь как иное название традиционной артели. О том, каким образом цехи петровских указов соотносятся с реально существовавшими артелями, можно только гадать. При этом 13-я глава «Регламента главного магистрата» предписывала *разделение в гражданских нациях цехами определить* [Реформы Петра I: 203], то есть место горожанина в социуме должно было определяться тем, к какому цеху он принадлежит. В ежегодных рапортах, направляемых из городов в

[82] Ответы на вопросы анкет входят в язык постоянно. Носителю русского языка без комментариев понятны такие слова и выражения, как БОМЖ (вариант ответа на вопрос о месте жительства), «пятый пункт», «не был, не состоял, не участвовал» и т. д.

находящийся в столице Главный магистрат, сообщалось *число жителей с их различием по цехам промыслов и каждого ремесла и художества* [Там же].

Более подробно деятельность цехов расписана в именном указе «О цехах»:

> В цехи писать ремесленных всяких художеств и гражданских жителей ⟨...⟩ которые похотят вечно или временно, а в неволю не принуждать, и из оных настоящих мастеров выбрать Алдерманов, то есть Старшин, которым всякому своего художества ремесленным людям иметь записныя книги. ⟨...⟩ И оных всех свидетельствовать всем цехом; и по свидетельству которые явятся достойны быть мастерами, тем давать письма, что им быть мастерами, и за ремесленными людьми смотреть, дабы всякой свое рукоделие делали добрыми мастерствы. И что когда от каждаго мастерства сделано будет, как на продажу в ряды, так и в домы всяких чинов людям, то на оное прежде класть тому мастеру, кто что сделал, свое пятно, а потом приносить для свидетельства того мастерства к старшине, а старшине то сделанное, буде явится добраго мастерства, пятнать своим пятном (1722) [ПСЗРИ I: 6, 664; ср. № 3980].

Указ не просто запрещал продажу предметов без клейма старшины, но предписывал уничтожать все неклеймленные товары. При этом старшины отвечали за качество товаров, на которых стоит их клеймо. Ученики получали свидетельство об изучении мастерства лишь пробыв у мастера в обучении 7 лет и после освидетельствования. При этом согласно букве закона производить ремесленные изделия на продажу имели право только те, кто записан в цеха (см. [ПСЗРИ I: 6, № 4054, 746]).

Судя по всему, сконструированная Петром система не функционировала даже в столице. Когда в 1761 году для ремонта паркета в Зимнем дворце потребовались столяры, выяснилось, что *в цеху наличными ни одного не значится* [ПСЗРИ I: 15, № 11308, 767]. В этой связи последовал указ, вновь требующий организовать запись столяров в цехи:

> В Главную полицеймейстерскую Канцелярию послать указ и велеть оной всех находящихся ⟨...⟩ мастеров, вольных и отпущенных с пашпортами господских людей, живущих у обывателей и своими дворами, кроме приходящих из городов на летнее время, кои работают по разным местам артельми, немедленно переписать по именам (1761) [ПСЗРИ I: 15, № 11308, 767—768].

Обращает на себя внимание то, что в этом указе встречается и слово *артель*, и слово *цех*. Причем *цех* уже не является переводом русского слова *артель*. *Артелями* указ называет перемещающиеся с места на место группы мастеровых, в то время как в *цехи* записывают людей, постоянно живущих в городе.

Екатерина II осознавала, что цехи в России приживаются плохо и в «Наказе» писала о цехах как об учреждении небесспорном [Чечулин 1907: 113]:

400. О цеховых мастерствах и установлении цехов для мастерств по городам, еще состоит великий спор, лучше ли иметь цехи по городам, или без них быть, и что из сих положений более споспешествует рукоделиям и ремеслам.	Il y a encore de grandes disputes au sujet des corps métiers & des maîtrises d'artisans dans les villes, savoir, s'il vaut mieux qu'il y ait des maîtrises dans les Villes ou non? Et lequel des deux contribueroit d'avantage à la perfection de la main-d'œuvre & des métiers.
401. Но то бесспорно, что для заведения мастерства цехи полезны, а бывают они вредны, когда число работающих определено, ибо сие самое препятствует размножению рукоделий.	Mais ce qu'il y a certain, c'est que les Communautés sont très utiles pour le bon ordre dans les métiers, & qu'elles ne deviennent nuisibles que lorsqu'elles limitent le nombredes ouvriers; puisque cela même empêche l'augmentation métiers.

Однако «Жалованная грамота» сохраняет цеховое устройство:

> В цехи или ремесленныя управы написать всякаго, кто в городе ремесло или рукоделие производить желает и кого по городовому положению в мещанское общество причесть можно [Российское законодательство V: 94—95].

В городах, имеющих соответствующие профессиональные объединения, не разрешалось заниматься ремеслами без записи в соответствующей управе:

> Запрещается в городе, где котораго ремесла управа учреждена, того ремесла работу производить тому, кто не записан в управе того ремесла или управнаго дозволения не имеет [Там же: 105].

При этом принадлежность к цеху не являлась пожизненной и цехи не имели замкнутой структуры:

> Буде кто в городе, где котораго ремесла управа учреждена, захочет производить то ремесло, то имеет о том объявить управе и представить свою работу управному старшине и старшинским товарищам; и им

призвать записных мастеров для свидетельства работы, и дать урок, и по тому, какова работа признана будет, так и дать управное дозволение производить работу. Управа же дневнаго пропитания работою никому запретить не может [Там же].

Цеховое законодательство, соотносимое с российскими реалиями, составил Павел I, выпустивший в 1799 году «Устав цехов»:

1. Мастерства, рукоделья, ремесла, служения и работы разделяются на столько родов, сколько существует различных к пропитанию оными способов. 2. В каждом таковом промысле, для усовершенствования онаго, управления им и соблюдениа должнаго порядка, учреждается общество под названием цеха. 3. Цехи сии по свойству их упражнений разделяются на три рода: 1) по мастерству и рукоделию на ремесленные 2) на служебные[83] и 3) на рабочие цехи[84] (1799) [ПСЗРИ I: 25, № 19187, 864].

Для нашей темы «Устав цехов» имеет исключительное значение, поскольку в этот документ включены пространные перечни профессий, относящихся к различным типам цехов. Можно сказать, что «Устав цехов» стал своеобразным анкетным листом, по графам которого горожанин должен был себя идентифицировать.

В отличие от документов петровского времени, «Устав цехов» четко противопоставляет цехи и артели. Если *цехи* — это способ классификации и организации ремесленников, то *артель* — небольшая группа людей, добровольно объединившихся для выполнения какой-либо работы (гл. 14, пар. 1—5):

1. Несоразмерные силам одного человека служения и работы, производятся некоторым числом людей по добровольному их между собою согласию, и таковыя общества называются артелями. 2. Все артели одного цеха должны повиноваться общим того цеха правилам. 3. Вступающий в какую-либо артель, должен, по принадлежности промысла, состоять в цехе. 4. В каждой артели все друг за друга должны быть порукою, и за утраченное и поврежденное ответствовать. 5. Все артельщики работают и служат за учрежденную плату [ПСЗРИ I: 25, № 19187, 881].

Таким образом, слово *артель* сохранило свое старое значение 'объединение ремесленников', а слово *цех* стало использоваться для

[83] Прислуга, белошвейки и т. д.

[84] Т. е. те, *для отправления которых особых мастерских учреждать нет надобности или кои промысел свой на открытом воздухе отправляют.*

классификации горожан по профессиональному признаку. По всей видимости, именно такое словоупотребление предопределило современное значение слова *цех* — ‘отделение фабрики или завода, занятое какой-либо частью производственного процесса’. Крупное предприятие делится на цеха точно так же, как, согласно «Уставу цехов», делилось по профессиональному принципу на цехи население городов. Это значение появилось уже в XX веке. В выпущенном в 1907 году Словаре иностранных слов статья *цех* выглядит так: *1) организация ремесленников, занимающихся одним и тем же ремеслом; 2) вообще замкнутая профессиональная группа, корпорация; 3) в средние века — промышленное братство, преследовавшее кроме профессионально-монопольных еще и религиозно-нравственные цели* [Майданов, Рыбаков 1907: 981].

Гильдии: от рода занятий к объявленному капиталу

В «Регламенте главного магистрата» (1721) Петр I употребляет слово *гильдия* [Реформы Петра I: 192—193], точно так же, как и *цех*, для обозначения определенного типа профессиональных объяснений. Принадлежность к гильдии обозначала не уровень богатства, а род занятий. «Регламент главного магистрата» одни профессии относит к гильдиям, а другие — к цехам. Примерно в том же значении слово *гильдия* употребляется в изданной Елизаветой Петровной «Инструкции московского купечества старшинам и старостам с товарищи» (19 января 1742 г.) [ПСЗРИ I: 11, № 8504, 560—567]. И лишь Екатерина II принципиальным образом изменила критерий, на основании которого мещанин мог записаться в гильдию. Если Екатерининское законодательство противопоставляло мещанство и купечество, то теперь купцом мог быть любой человек, независимо от рода занятий, если он платил гильдийный сбор в сумме 1% от объявленного капитала. Именно величина объявленного капитала определяла принадлежность человека к определенному социуму (купечеству):

> По городам всем тем мещанам, кои не имеют капитала выше 500 рублей, впредь не называться купцами, но переименовать их мещанами; купцов же, имевших капитала выше 500 рублей, и сделавшихся банкротами, также вписывать в мещане; кои же из мещан мелким торгом расторгуются, и капитал свой умножат свыше 500 рублей, тех вписывать в купечество. Купцов же, от 500 рублей и выше капитал имеющих, разделить ⟨...⟩ на три гильдии, и брать с них по

одному проценту с объявляемаго ими по совести капитала погодно, а подушное с них не брать; мещане же да останутся при прежних податях (1775) [ПСЗРИ I: 20, № 14274, 86].

Более подробно гильдийное устройство было прописано в «Жалованной грамоте городам» (1785). Как и в цитированном выше документе, принадлежность к одной из трех гильдий определялась суммой объявленного капитала [Российское законодательство V: 81]. При этом принадлежность к той или другой гильдии определяла права купцов. Так, например, привилегией купцов первой гильдии была внешняя торговля:

Первой гильдии не токмо дозволяется, но и поощряется производить всякие внутри и вне империи торги[85], товары выписывать и отпускать за море, оные продавать, выменивать и покупать оптом или подробно, на основании законов. Первой гильдии не запрещается иметь или заводить фабрики, заводы и морския всякия суда. Первой гильдии дозволяется ездить по городу в карете парою. Первая гильдия освобождается от телеснаго наказания [Российское законодательство V: 92—93].

Аналогичным образом описывает «Жалованная грамота» и права двух других гильдий.

Особо интересным для нашей темы является тот факт, что принадлежность к гильдии лишала горожанина права осуществлять ряд государственных служб:

Записавшихся в гильдии не избирать к следующим казенным службам, где оныя еще суть, а имянно: 1. к продаже соли или вина, или инаго чего, казне принадлежащаго; 2. к смотрению казне принадлежащаго; 3. в разныя должности, известныя под названием ларечных, целовальников, носильщиков, дрягилей, щетчиков и караульщиков казне принадлежащаго; 4. к приуготовлению дворцоваго или казне принадлежащаго: а вместо того платить гильдиям вообще, по скольку указом предписано есть или будет [Российское законодательство V: 92].

Результатом того, что принадлежность к купечеству стала определяться имущественным цензом, стало постепенное обособление купечества в самостоятельную социальную группу, деятельность кото-

[85] Если в петровском «Регламенте главного магистрата» мы обнаруживаем словоупотребление *отправлять торги*, то в екатерининской «Жалованной грамоте городам» — *производить торги*.

рой характеризуется словом *торговля*, а не *промысел*. Если в XVII—XVIII вв. о купцах говорится, что они *промышляют* и *торгуют*, то в XIX в. купцы уже только *торгуют*. Конечно же, отдельные окказиональные употребления слов *промысел* и *промышлять* по отношению к деятельности купцов встречаются и в XIX в., но нормой, безусловно, являются слова *торговля*, *торговать*. К этим словам добавляется и вошедшее в русский язык в конце XVIII в. слово *коммерция* (франц. commerce):

> Зиждутся храмы наук и общеполезных искусств, распространяется и процветает коммерция; ободряются рукоделия и промыслы, и, при повсеместном внутреннем устройстве и правосудии, при мужественном отражении внешних неприятелей, чада России, приосененныя Ангелом хранителем своим, спокойно наслаждаются и обилием внутренних плодов, и произведениями дружественных Держав, получаемыми на избытки собственных (1800) [Панкевич 1800: 9].

Понятие ‘профессия’ и его лексические реализации во второй половине XVIII в.

Рассматривая семантическую историю слова *промысел*, мы начали с того, что проследили эволюцию этого слова от значения ‘мысль Бога или человека’ к значению ‘свободный труд на себя’. А поскольку группой населения, трудовая деятельность которой характеризуется словом *промысел* более, чем деятельность других групп, являлись горожане, нам пришлось остановиться на проблемах законодательной регламентации труда горожан. Вплоть до середины XVIII века слово *промысел* означало всякую деятельность, дающую средства к существованию. При этом для конкретизации вида деятельности использовались такие слова, как *ремесло*, *торговля*, *художество* и др. О том, что слово промысел отражает большую степень абстракции, чем эти слова, свидетельствуют сочетания *торговый промысел*, *ремесленный промысел* и т. д. (при отсутствии **промышленная торговля*, **промышленное ремесло*).

Как говорилось выше, в XVI—XVII вв. слово *промысел* имело достаточно абстрактную семантику и могло обозначать самые разные занятия. Обращает на себя внимание тот факт, что слова, конкретизирующие специфику занятий, находятся по отношению к слову *промысел* в зависимом положении, как правило, являясь атрибутивами:

Выучить ему Фадею того моего сына ...серебряного мастерства, чего он Фадей сам умеет, а живучи тому моему сыну Анисиму в том учебном промыслу у кого Фадея быть во всем послушну (1684)[86];

И сим всем покой и пища и питие и всяк целебный промысел сотворяюще по приговору архимандрита Дионисия, мертвым же погребение сотворяюще (сер. XVII в.)[87];

И от того времени рудного медного дела промысл и плавление покинуто и промышлять перестали потому что медная руда вся вывелась (1671)[88].

Во всех приведенных примерах (число их можно множить и множить) слово *промысел* с его обобщенным значением ‘дело, занятие’ является главным. Слово, характеризующее специализацию труда, является зависимым. То есть для языка этого периода актуальным является указание на место конкретного занятия в общей типологии видов деятельности (служба, промысел, работа).

Как было показано в предыдущем разделе, начиная с середины XVIII века названия конкретных профессий начинают использоваться очень широко. Законы Екатерины, а в еще большей степени — Павла содержат пространные списки занятий, характеризующих трудовую деятельность горожан[89]. Увеличение количества ситуаций, когда название профессии оказывалось основной характеристикой горожанина, привело к появлению новых конструкций:

Он промыслом носильщик: (Porte-faix.) все его имение состоит в большой корзине; днем разносит в ней по комиссии всякую всячину, а ночью спит, как в алькове, на городской площади, под колоннадою (1790) [Карамзин 1987: 279];

В каком-то городе два человека жили, // Которы промыслом купцами оба были (1782) [Хемницер 1886: 88].

[86] [Акты юридические]. Цит. по картотеке СлРЯ XI—XVII вв.

[87] Книга о чудесех пр. Сергия Творение Симона Азарьина. Цит. по картотеке СЛРЯ XI—XVII вв.

[88] [Дополнения к актам историческим VI]. Цит. по картотеке СЛРЯ XI—XVII вв.

[89] Приведем лишь один из перечней ремесленных цехов из павловского «Устава цехов»: *каретной, живописной, часовой, золотошвейной, серебряной, бронзовой, медной, оловянной, жестяной, столярной, резной, липной, гипсовой, токарной, слесарной, кузнечной, стульной, седельной, костяной, парасольной, скорняжной, шляпной, булавочной, пуговочной, бахромочной, перчаточной, портной, бошмачной, переплетной, оконничной, тележной, шорной* [ПСЗРИ I: 25, № 19187, 865]. А в служебные цехи записываются *штукатуры, плотники, печники, носильщики, черные работники, каменьщики, дрягили, крючники, купоры, мостильщики и землекопы, огородники, ночные чистильщики и тому подобные* [Там же].

Преобладание синтаксической конструкции с творительным падежом свидетельствует об изменении иерархии ценностей. Актуальным становится название специализации труда. При этом слово *промысел* становится аналогом французского *profession*.

Самым ранним примером такого рода из имеющихся в картотеке Словаря XVIII века является цитата из Пятой сатиры Кантемира: *Целовальник промыслом, портнов сын с природы, // И в стряпчем он проводив доме млады годы* (1737) [Кантемир I: 111]. Промысел здесь означает актуальное занятие человека (профессиональное занятие), что противопоставляется его социальному происхождению. Это употребление особо интересно еще и потому, что, в отличие от *портного*, *целовальник* трудится не на себя, а на государство, то есть служит. Однако в данном контексте *целовальничья служба* оказывается *промыслом*, то есть способом заработать на жизнь.

Представление о важности определенного вида труда приводит к тому, что слова *ремесло*, *искусство*, *мастерство* теряют свои специфические значения и начинают употребляться в одинаковых контекстах, обозначая при этом общее понятие «профессия» так же, как и слово промысел:

> Старшей именем Николай взял цирюльну и наследовал ему в мастерстве (Dans sa profession (1760 г.) [Лесаж II: 248];
>
> Генваря 21 дня калмык Иван Васильев отдан в Москве для обучения портному мастерству [Анненков 1957: 703];
>
> Поговаривают, что министерство наше вознамерилось к Порте отправить несколько тысяч книг о парикмахерском искусстве (1770) [Пустомеля: 49];
>
> Швед, который был Лютеранским попом, переехал в Россию исповедывать там религию греческую и отправлять ремесло шпиона. Русским очень приятна была его ревность касательно перваго пункта; но не понравилось им ремесло, за которое он взялся, и потому отправили его в Сибирь (1803) [Пельский II: 254];
>
> Франклин, который бродил в Филадельфии по улицам в худом кафтане, без денег, без знакомых, не зная ничего, кроме Английскаго языка и бедного типографского ремесла — сей Франклин через несколько лет сделался известен и почтен в двух частях света... (1791) (О иностранных книгах [МЖ 1791, 4: 335]).

Характерно, что во второй половине XVIII в. эти слова в значении ‘профессия’, ‘специализация’ начинают встречаться в конструкциях с творительным падежом (как и слово *промысел*):

Я здесь человек новой, и нет тому еще недели как сюда приехал из Алатора, тамошняго посаду, искуством маляр, от роду мне сорок два года, вдов, грамоте читать и писать не доволен (1769) [Поденьщина: 6—7];

Пожалуй обходись с ним как можно поучтивее, правда, хотя он ремеслом и парикмахер, но он француз, притом же и превеликий богач, имеющей тысячь до девяти в год доходу (1789) [Крылов II: 387];

У них ⟨лорда Гардиера и Г. Фокса⟩ только один совместник, некто Граам, ремеслом обойщик, без сомнения добрый человек, но худой Ритор в народном собрании (1802) [ВЕ 1802, 4: 229].

В связи с тем, что слова *искусство*, *мастерство*, *ремесло* во второй половине XVIII в. употребляются как синонимы слова *промысел*, остановимся на них несколько подробнее.

Ремесло (рукомесло)

Слово *ремесло* так же, как и *промысел*, связано с достаточно широким кругом занятий. Первоначально оно означало ручной труд, но позже ремеслом стали называть деятельность, необязательно связанную с ручным трудом и производством материальных объектов (ремесло врача, учителя и т. д.). В отличие от слова *промысел*, *ремесло* означало саму деятельность непосредственно, вне связи с результатом этой деятельности (добыча, средства к существованию, материальные блага). А *промысел* означал как саму деятельность, так и ее результат. Отсюда частотное сочетание слова *ремесло* с глаголом *промышлять*:

И живучи ему [плотнику] никаким бездельем не промышлять, и с воры ся не знати… и никаким безделным ремяслом не промышлять (1650) [АЮ: 327];

Мещанския подати, службы и тягости как личныя, так и вещественный всяк в городе, мещанским торгом, ремеслом или промыслом промышляющий, повинен нести наравне с мещанством, разве особою статьею освобожден от оных [Российское законодательство V: 71].

В паре *ремесло* и *промысел* первое слово обозначает скорее саму деятельность, а второе — скорее материальный результат этой деятельности. Подобная дифференциация значений слов *ремесло* и *промысел* очень хорошо видна в пословицах: *По ремеслу и промысел; У ремесла не без промысла; Что ни рукомесло, то и промысел; Ремесла не водит, а промысел держит; Не у ремесла вор, так у промысла.*

Такое противопоставление слов *промысел* и *ремесло* проявилось, в частности, в том, что слово *ремесло* во второй половине XVIII в. начинает употребляться при характеристике умений, которые не приносят материальной прибыли. Ремеслом может называться умение сражаться на шпагах: *Шпажной бой мое ремесло!* (1795) (Слуга двух господ [Левшин 1796: 131]), или же женское кокетство *Ты много имеешь расположения к кокетству: \\ берегись, чтоб не постигла тебя обыкновенная сего ремесла участь! — А что за участь? — Состареешься вечно в девках* (1799) [Громов 1799: 63—64]. В связи с последним словоупотреблением будет уместным указать на то, что в отличие от не приносящего дохода кокетства, проституция в XVIII веке называлась *промыслом*, а не *ремеслом*. Два подобных словоупотребления мы обнаруживаем в «Адской почте», причем в первом случае речь идет о мошеннической схеме, когда женщина приводит мужчину домой, а затем неожиданно появляется «муж» и требует с него денег, а второй — об обычной проституции:

> Ты бес и сам о материи их речей догадаться можешь; то только тебе скажу, что он олух при всем своем щегольстве, а она прехитрая женщина, живущая любовным промыслом (1769) [Адская почта: 62];
>
> Иные говорили, что Злоумова, заставила так ругать некоторая женщина мужа своего оставившая и теперь любовным промыслом забавляющаяся, и которая сего бедняка крепко держит в своем покровительстве (1769) [Там же: 235].

Словоупотреблений, в которых слово *ремесло* обозначает любое занятие, требующее умения, но не приносящее дохода, можно найти очень много. *Ремеслом* может быть названо умение утешать:

> В первые дни занят был преподаванием утешений госпоже Витулос о потере ея Мужа; но наконец ремесло утешителя мне становилось тягостно и для того ходил по временам выпить бутылку вина... (1803) [Пельский I: 215].

В «Ябеде» Капниста *ремеслом* названо говорение неправды:

> И словом: дивное он знает ремесло Неправду мрачную, так чистить как стекло. Так вам возможно ли с сим молодцом тягаться? (1798) [Капнист I: 291] и т. п.

Приведенные выше контексты свидетельствуют об отличии значений слов *ремесло* и *промысел*. Однако они могли выступать и в каче-

стве синонимов. Имеется немало контекстов, где *ремесло* означает то же, что и *промысел*, т. е. деятельность, которая кормит:

Повелевает его величество консулам, маргилиерам, главам посолства, или старостам, коллекторам, и ассесорам замечать по вся годы в книгах, в которых записываются пошлины, и указы для сечения дров всякому про себя, жители, которые прилежат к мореплаванию, назначивать всякого ремесло, которым кто питается, под штрафом 300 ливров за не брежение, которых половина возмется на Его величество, а другая отдается изветчиком (1715) [Устав о войсках: 172];

Вспомните о тех прошлозимних торговках и разных женщинах, коих ремесло состоит в читании на густом кофее судьбы вашей, в узнании по картам о предбудущем, а паче в сватовстве за вас женихов (1791) [Страхов 1791: 93—94].

Мастерство

Слово *мастерство* так же, как и слово *ремесло*, имело более узкое значение, чем слово *промысел*. Доказательством тому является сочетаемость его с глаголом *промышлять*: *А наперед сего не служивал ни у кого, а живал в Торщку и промышлял мастерством, шил платье* (1595) [Кабальные книги I: 140]. В паре со словом *промысел* слово *мастерство* ведет себя так же, как и слово *ремесло*, то есть если речь идет о деятельности, которая ведет к материальному вознаграждению, то употребляется слово *промысел*, а если речь идет о некотором абстрактном специализированном труде, то употребляется слово *мастерство*:

В короткое время неправедное его имение гораздо стало умаляться, а прибытку без воровского промыслу получить ему было не откуда, потому что он никакому мастерству, кроме мошенничества, обучен не был, а черную работу работать не имел привычки (1779) [Комаров 1779: 53].

Слово *мастерство* употребляется в тех же контекстах, что и слова *ремесло* и *искусство*. С одной стороны, оно означает деятельность, связанную со специализированным ручным трудом. Отсюда контексты, где слова мастерство и ремесло могут появиться с одинаковой вероятностью.

И мы будем им ‹ученикам корабельного дела› платить кормовыя и жалованныя деньги по каждому мастерству по обыкновенным контрактам (1712) [Доклады и приговоры II: № 434, 317];

Какоеж Философия в том, что объявлено, имеет участие, надлежит сообщить некоторое изъяснение. Ибо может показаться невероятно, чтоб такия дела, которыя изрядно отправляются без Философов от ней зависили, особливоже что мастерства и фабрики не стоят и с однеми не умеющими грамоте, и к плавлению металлов способны и не дальняго учения люди (1750) [Крашенинников 1750: 70];

Сей Государь распорядил Граждан <...> по художествам (Arts) и мастерствам (Metiers) как то Золотарей, Плотников, Красильников, и других подобных Ремесленников (1761) [Ролений Римская I: 33].

С другой стороны, *мастерство* означает деятельность, связанную с определенным (часто художественным) умением, талантом. Это значение предопределяет возможность контекстуальной синонимии со словами *искусство* и *художество*.

А наипаче всех художеств научитися надобно иконописцам иконнаго мастерства, чтобы им всесовершенная мера знать всякаго возраста человеческаго и чин надлежащи (1724) [Посошков 1951: 144];

Сие все, говорю я, показывает, до какия степени совершенства вознес Египет Архитектуру, живописное искусство, истуканное мастерство (la sculpture) и все другие художества и науки (1749) [Ролений Древняя I: 57].

Искусство (художество)

В древнерусских текстах слово *искусство* не употребляется по отношению к конкретному делу. В известных нам контекстах XVI—XVII вв. отсутствуют употребления типа **ювелирное искусство* или **военное искусство*. В указанный период основными значениями этого слова являются ‘опыт’ и ‘умение, знание’ [СЛРЯ XI—XVII, 6: 266]. В начале XVIII в. из значения ‘умение, знание’ развивается значение ‘мастерство, профессиональный навык’. В этом значении слово *искусство* продолжает употребляться в течение всего XVIII в.:

На всех заводах, а особливо в Сибири, таковых работников женитца не допущать: а ежели женитца, то должно его и с женою выслать на прежнее ево жилище: ежелиж из таковых быв при заводах, обучится какому либо искусству, и промышленнику, или на государевых заводах весьма нужен будет, то должен онои не допущая показанного в отпускнои сроку, заплатить помещику цену по указу, пятьдесят рублев… (1724) [ПСЗРИ I: 7, № 4533];

Я, именованный, обещаюся всемогущему Богу пред святым его Евангелием в том, что хощу и должен по чистой моей совести в должности, мне препорученной, колико силы и возможности есть, поступать справедливо и безпристрастно, как во всех делах, так и в тщательном старании о благоуспешном состоянии ремесла, о приращении искуства в ремесле, о добром порядке и о согласии ремесленных, ответствуя за всякия упущения, злоупотребления или неисполнения ремесленнаго положения (1785) [Российское законодательство V: 97].

Поскольку в XVIII в. значительная часть профессиональных занятий была связана с ручным трудом, слово *искусство* также означало, в первую очередь, ручной труд. В результате образуется синонимический ряд *искусство*, *мастерство*, *рукоделие (ремесло)*:

Каждое искусство, мастерство, рукоделие есть в сем человекозданном мире особая система, содействующая всем протчим к нашему благосостоянию и счастью. Внимание ко всему употребительному в искусствах и рукоделиях, к средствам для облегчения ежедневных трудов изобретенным, — ко всему, чем разныя состояния в общежитии занимаются, обогатив ум понятий множеством, возбудит в нем естественную деятельность, которою восходя до источников каждой вещи, каждаго действия, постигнет он множество и вещей, и действий, и самых мнений — истинныя — весьма наставительныя причины (1800) [Панкевич 1800: 48].

Иногда в этот ряд включается слово *промысел*:

Если промысел, рукоделие, искусство или упражнение какого бы то рода ни было, питает большее число людей, хотя бы оно и меньшее бы число капитала пускало в обращение, или меньшее бы число производило числительных богатств, то то искусство, рукоделие или упражнение, или что бы то ни было, предпочтительнее тому, которое, обращая великие капиталы или производя много богатств, меньшее число людей питает (1811) [Радищев II: 21].

Однако в XVIII в. слово *искусство* обозначало не только умение делать что-либо руками. Уже в первой половине XVIII в. появляются контексты, устанавливающие связь слова *искусство* с тем, что в дальнейшем определяется как научная деятельность: *Уже и свободныя учения полагают себе основания, идеже надежды имеяху, уже арифметическия, геометрическия и прочия философския искуства уже книги политическия, уже обоей архитектуры хитрости умножаются* (1716) [Феофон Прокопович I: 111]. Приведенная цитата из «Слова похвального в день рождения Великого Князя Петра Петрови-

ча» является одним из ранних примеров, где слово *искусство* обозначает явление, относящееся к ментальному плану. Любопытно, что в начале XVII века латинское выражение *artes liberales* переводилось на русский язык как *свободные мудрости*[90]. А в созданном между 1672 и 1674 годами трактате Николая Спафария «Книга избраная вкратце о девяти мусах и о седмих свободных художествах» [Спафарий 1978: 15] в значении *ars* используется слово *художество*. Поскольку в XVIII веке слово искусство активно вытесняло слово *художество*, *artes liberales* стало переводиться как *свободные искусства*. Именно этот вариант перевода закрепился в русском литературном языке нового времени[91]. В современном русском языке часть дисциплин, относящихся к *artes liberales*, называют наукой (астрономия, геометрия, грамматика, арифметика, диалектика, риторика), а словом искусство обозначается лишь музыка. В текстах же XVIII века искусством называли все научные дисциплины. Например, М. В. Ломоносов использует слово *искусство*, когда говорит о химии:

> Не ясно ли из сего понимаете, что изъискание причины разных вкусов и запахов не инако с желаемым успехом предприять можно, как последуя указанию предъидущия Химии, и применяясь по ея искусству, угадывать в тонких сосудах органических тел закрытыя, и только вкушению и обонянию чувствительные перемены (1751) [Ломоносов I: 247].

В «Жалованной грамоте городам» слово искусство употребляется и по отношению к ученым, и по отношению к художникам. Согласно этому документу, к именитым гражданам относятся

> 2. Ученые, кои академические или университетские атестаты, или письменныя свидетельства о своем знании, или искустве предъявить могут и таковыми по испытаниям российских главных училищ признаны. 3. Художники трех художеств, а имянно: архитекторы, живописцы, скульпторы и музыкосочинители, кои суть члены академические или удостоения академическия о своем звании или искустве имеют и таковыми по испытаниям российских главных училищ признаны [Российское законодательство V: 82—82].

---

[90] См. например «Сказание о седми свободных мудростях» [Спафарий 1978: 141—153].

[91] Если в древнерусских текстах занятия врача характеризовались как *художество* (ср: *Врачебнаго ради художства* (Хроника Георгия Амартола; цит. по [Срезневский III: 1415]), то в XVIII веке в аналогичных контекстах стало употребляться слово *искусство*: Даже *и самое Врачебное искусство действительными снабдилось лекарствами, хотя безсмертия не обещающими* [Политковский 1796: 16].

Следующей вехой развития значения слова *искусство* стало использование этого слова в качестве специального названия художественного творчества. Любопытно, что в «Вестнике Европы» за 1803 год слово *искусство* в значении 'умение' пишется со строчной буквы, а в значении 'художественное творчество' — с прописной. В последующие годы это противопоставление исчезает. В результате *искусство* и *наука* перестают быть синонимами, а в определенных контекстах превращаются в антонимы. Противопоставление науки и искусства становится словесным выражением противопоставления точного знания и художественного творчества: *Философия и науки действуют только на разум, чувственныя искусства на одно сердце, а Поэзия — на всю душу* (1792) [Московский журнал 1792, 8: 129].

Таким образом, слово *искусство* все дальше отходит от всего, что связано с *промыслом*. И социальный статус человека, профессионально занимающегося искусством, меняется. *Искусство* постепенно приобретает статус самостоятельного занятия, не являющегося ни разновидностью ремесла (промысла), ни видом научных занятий. Теперь видами искусства становятся живопись, литература, музыка: *Аделаида имела способность ко всем искусствам: лучшие музыканты, танцмейстеры, живописцы давали ей уроки. Новые приятности, которыми она всякой день украшалась; скорые успехи ея во всех искусствах и знаниях, восхищали бедного Молвиля* (Аделаида и Молвиль [Пантеон III: 184—185]). Хотя, конечно же, слово *искусство* продолжало употребляться в значении 'умение, мастерство' еще очень долго. Судя по электронной версии журнала «Вестник Европы» за 1825 год, слово *искусство* в значении 'мастерство, умение' встречается намного чаще, чем в значении 'художественное творчество'. Однако с течением времени количество таких словоупотреблений постепенно сокращается.

Промысел и промышленность

Важной вехой в истории слова промысел стало и появившееся в самом конце XVIII в. слово *промышленность*. Историей этого слова занимались В. В. Виноградов [1994: 574—575] и Ю. С. Сорокин [1965: 335—341], поэтому мы лишь кратко остановимся на этом сюжете. Считается, что впервые это слово ввел Н. М. Карамзин в 1791 году в журнальной публикации «Писем русского путешественника», соотнеся *промышленность* с латинским industria и французским industrie: *Не может ли сие слово означать латинского industria или француз-*

ского industrie?[92] По всей видимости, это словоупотребление прижилось, поскольку в следующем издании «Писем» Карамзин счел необходимым указать на то, что именно он ввел это слово в употребление: *На всякой улице множество лавок, наполненных товарами. Везде знаки трудолюбия, промышленности {Это слово сделалось ныне обыкновенным: автор употребил его первый.}, изобилия* [Карамзин 1987: 86]. Во всех известных нам употреблениях Карамзиным слова промышленность оно означает 'занятия промыслом':

> А мудрая связь общественности, по которой нахожу я во всякой земле все возможные удобности жизни, как будто бы нарочно для меня придуманные; по которой жители всех стран предлагают мне плоды своих трудов, своей промышленности и призывают меня участвовать в своих забавах, в своих весельях... [Там же: 93—94];
>
> Пусть цветет маленькая область их под тенью Юры и Салева! Да наслаждаются они плодами своего трудолюбия, искусства и промышленности! [Там же: 188].

В таком значении слово *промышленность* зафиксировано в Словаре Академии Российской: *Способ или род промысла, в чем кто упражняется, особенно занимается*[93].

Говоря о том, что слово *промышленность* соотносится с французским *industrie*, следует иметь в виду, что в XVIII веке слово *industrie* обозначало 'прилежание, рачение, трудолюбие'[94]. В 20-е годы XIX века в российском обществе пробуждается интерес к экономическим вопросам, в результате чего на русском языке появляется значительное число переводных текстов по экономической проблематике. При этом при переводе франц. *industrie*, как правило, используется слово *промышленность*. А поскольку слово *industrie* начинает «все теснее связываться с понятием о деятельности, направленной на переработку сырья» [Сорокин 1965: 337], значение слова *промышленность* эволюционирует в этом направлении[95].

Промышленное предприятие в современном смысле этого слова предполагает коллективную деятельность, поэтому промышленность начинает ассоциироваться именно с крупным машинным производ-

---

[92] Цит. по [Сорокин 1965: 335].

[93] То же.

[94] [Франко-русский словарь 1786]. Цит. по [Сорокин 1965: 336].

[95] Характерно, что многие энциклопедические издания (словарь Брокгауза-Эфрона, Большая советская энциклопедия 2-е изд. и т. д.) в статье «Промышленность» указывают на то, что в том же значении употребляется слово *индустрия*.

ством. В результате слово *промысел* (и *промышленник* в значении ‘человек, занимающийся промыслом’) отделяется от слова *промышленность* (и *промышленник* в значении ‘владелец промышленного производства’). Старое значение сохраняется, однако отодвигается на периферию, хотя выражения *народные промыслы*, *кустарные промыслы*, *промышленник* (‘охотник’) продолжают употребляться.

История слова *промысел* так же, как и история слова *служба*, была связана с историей сословного общества. По мере того, как в результате общественной модернизации сословные перегородки становились все более проницаемыми, противопоставление видов деятельности, связанных с принадлежностью к тому или иному сословию, начинает нейтрализоваться. И одновременно с этим увеличивается значение профессий. В конце XIX века владеющий заводом дворянин вполне мог называться промышленником, точно так же, как и купец, дед которого был крепостным крестьянином.

РАБОТА

Слово *работа* первоначально означало ‘рабство’ и ‘рабский труд’. Поскольку противопоставление рабства и свободы является одной из важнейших антиномией христианской литературы, слово *работа* в значении ‘рабство’ вошло в огромное количество культурно значимых контекстов. В середине XVIII века слово *работа* в значении ‘рабство’ становится малоупотребительным, сохраняясь исключительно в поэтических текстах и проповеди. Теперь наиболее часто встречающиеся контексты, содержащие это слово, касаются труда крепостного крестьянина. В этих случаях можно говорить о частичной актуализации старого значения ‘рабство’.

Другим распространенным значением, встречающимся в древнерусских текстах (как правило, нецерковного содержания), является значение ‘труд, обеспечивающий физическое существование человека’. Словом *работа* называлось ведение домашнего хозяйства, строительство жилища и т. д. Именно с употреблением слова *работа* в контекстах, связанных с трудом вне социальных отношений, связано появление в XVIII в. употреблений этого слова по отношению к личным (не общественным) занятиям дворянина — от садоводства до занятия философией. Начиная с последней четверти XIX века история слова *работа* начинает определяться контекстами, связанными с «рабочим вопросом».

Работа как рабский или несвободный труд

После анализа слов *служба* и *промысел* кратко остановимся на семантической истории слова *работа*. В старославянских текстах[96]

[96] [ССЯ III: 539—540].

слово *работа* употребляется в соответствии с греческими словами δουλεία ('рабство') и διακονία ('служение'). Оба этих значения широко представлены и в более поздние периоды.

В церковной письменности в большинстве случаев *работа* означает 'рабство, несвобода'. Именно частотностью этого значения объясняется обилие негативных определений, встречающихся при слове *работа* (*горькая работа*, *черная работа*, *работа поганьская*, *работа вражия*, *лютая работа*, *тяжкая работа*, *работы басурманския*[97] и т. п.). Причем многие из этих определений имеют характер устойчивых и повторяются из текста в текст. Такие словоупотребления, несомненно, поддерживались контекстами, в которых *работа* противопоставлялась *свободе*. При этом характерным риторическим приемом оказывалось противопоставление *работы вражией* (то есть рабства врагу рода человеческого) и *Христовой свободы*: *Крещение есть... ключь царства небеснаго, жизни пременение, работы свобождение, оузъ разрешение* (1656 г.)[98]. Под влиянием церковной письменности такие словоупотребления попадают и в светскую литературу: *Кая польза человеку возлюбити... паче свободи горькую работу* (вт. четв. XVII в.)[99]. В XVIII веке *работа* в значении 'рабство' встречается значительно реже (судя по картотеке словаря XVIII века), ему на смену приходит слово *рабство*.

Можно сказать, что к середине XVIII века в светских контекстах слово *работа* в значении 'рабство' встречается лишь в поэтических текстах, где оно присутствует как маркированный славянизм:

> Смятение и страх, оковы, глад и раны, // Что наложили им в работе их тираны, // Препятствовали им подземну хлябь крепить, // Чтоб тягота над ней могла недвижна быть (1752) [Ломоносов 1986: 240];
>
> Бывши сокровищны толь, и толь финикиане мощны, // Не возмогли понесть терпеливо иго работы: // Мы возвратили себе свободу и Вольность (1766)[100].

---

[97] Цит. по [СЛРЯ XI—XVII].

[98] Скрижаль. Цит. по [СЛРЯ XI—XVII].

[99] Повесть о прихожении литовского короля Степана на великий и славный град Псков вт. четв. XVII в. Цит. по [СЛРЯ XI—XVII].

[100] [Тредиаковский I: 40]. В культуре XVII в. вольность занимает более высокую ступень на иерархической лестнице, чем свобода. Об этом, в частности, свидетельствует правописание второго слова через прописную букву.

Единственным жанром литературы XVIII века, сохранявшим оппозицию *работа* ↔ *свобода*, была проповедь[101]. В гомилетических текстах это противопоставление продолжало сохраняться на протяжении всего столетия:

> Истиннаго Бога, изведшаго их из работы Египетския ⟨...⟩ имже благодать и истина дадеся. Христос Господь иже прииде в мир сей спасительною своею страстию от работы вражия избавити род человеческий (1721) [Гавриил Бужинский 1721: 6];
>
> Отечество наше от толиких бед, от хищения, работы, крови и крайнего своего падения особождено есть (1717) [Феофан Прокопович II: 246];
>
> Человек первую доброту погубил, сам в работу диаволю самовольно отдася, вечно превечнаго своего создателя огорчил (1742) [Димитрий Сеченов 1742: 5].

Близким к значению ‘рабство’ является значение ‘труд по принуждению’. Эти значения настолько близки, что едва ли имеет смысл считать их самостоятельными. Значение ‘принудительный труд’ актуализируется, прежде всего, при употреблении слова *работа* для обозначения трудовой деятельности заключенных:

> В прочем взяты здесь под караул некоторые люди, на которых подозрение имеют что они спионы, и того ради приговорены они к крепостной работе (1735)[102];
>
> Таковому делу я обязан был по долгу моего звания положить окончательное решение, приговорить виновных к смерти и вместо оной к торговой казни и вечной работе (1790) [Щербатов-Радищев 1985: 173];
>
> В пятый день объявили нам, что мы заслуживаем смертную казнь; но что, поелику такие злодеи, каковы мы, недостойны осквернить землю своею кровию, то заблагоразсудили послать нас на девяносто девять лет в Сибирския степи, дабы, исключенные на всегда из общества, которое мы оскорбили деяниями и которое развратили бы правилами нашими, мы сделали ему некоторый род удовлетворения чрез работу нашу в рудокопнях, на которыя мы были осуждены на всю нашу жизнь (1803) [Пельский II: 250].

---

[101] Эту оппозицию также сохраняли лубочные тексты, где работа в значении ‘рабство’ встречается еще в конце XVIII — нач. XIX в.: *Пиянство князем пусту землю сотворяет и людей до работы доводит* [Ровинский I: 328]; *Злое питие в свары и тяжбы жены от мужей своих отлучает, детей работы доводит* [Ровинский I: 328].

[102] Санкт-Петербургские ведомости, 1735. 56. Цит. по картотеке СЛРЯ XVIII в.

На эти словоупотребления следует обратить внимание потому, что они в большом количестве обнаруживаются в текстах и в XIX веке, и сегодня: *Новые правила взаимного поведения должны основываться на новых обычаях, порожденных введением нагана в гражданский обиход, а также на новой правоприменительной практике, позволяющей обороняться без риска попасть за это в каторжные работы*[103]. Любопытно, что в современной церковнославянской письменности в контекстах, связанных с трудом заключенных, начинается процесс сближения слов *труд* и *работа*, объясняемый близостью значений этих слов в современном русском языке. В появившейся в начале XXI века «Службе общей мученику XX века (новомученику) единому»[104] в значении ‘принудительный труд заключенных’ дважды употреблено слово *работа* и один раз *труд*:

Глад, гонения велия, лишения различная, / скорби многия, тесноту и во узах горькия работы / мужественне претерпел еси от ненавидящих Господа, страдальче (имярек) (Седален глас 3);

Ни гонение лютое, ни узы темничныя,/ ни работы горькия, ни скорбь, ни теснота/ возмогоша тя отлучити от любве Божия, мучениче,/ обаче, Христом укрепляемь, вся препобедил еси (Канон песнь 5);

Киими достойными песньми/ воспоем новомученика Христова (имярек)?/ Иже, заповеди Господни исполнив,/ узы темничныя, труды горькия и изгнания претерпел еси/ и даже до смерти Христу верным пребыл еси (Стихира на Господи воззвах).

Работа как труд, обеспечивающий физическое существование человека

Если слова *служба* и *промысел* указывают на место конкретного вида трудовой деятельности в системе ценностей социума, то слово *работа* регулярно появляется в тех случаях, когда речь идет о видах труда, лежащих вне сферы общественного интереса. Речь идет о той части человеческой деятельности, которая относится не к миру (социуму), а к дому, то есть домашней работе, обеспечивающей, в первую очередь, физиологические потребности человека и его семьи:

[103] Максим Соколов. Aux armes, citoyens! // Известия. 2003.01.22. Цит. по Национальному корпусу русского языка.

[104] Служба цитируется по интернет-версии журнала: Московские епархиальные ведомости. 2007. № 1—2.

Жидове в суботу и в иныя их праздники ни плотских работ не творят, рекше ни ядят, ни пиют, ни варят, ничто же иного не творят (XVI в) [СЛРЯ XI—XVII, 21: 106].

Характерно, что в число домашних (плотских) работ входит приготовление пищи. В число домашних работ входили также уборка дома, заготовка дров, уход за скотом, изготовление и стирка одежды и т. д.[105]:

Работала я, сирота, на тягловомъ жеребьи на ослинкике после мужа своего с ребятишки полтретья года на всякой домовой работе и всяким прожиткомъ оскудала[106].

Таким образом, слово *работа* употребляется в тех случаях, когда речь идет или о принудительном труде, или об удовлетворении простейших нужд, связанных с физическим существованием человека (еда, одежда, жилище). Приготовление еды, ремонт одежды, уборка жилища относятся к тем видам деятельности, без которых человек не может существовать. Однако социум подобные виды деятельности не контролирует[107].

Граница приватной и общественной жизни условна и исторически изменчива. К тому же частные занятия разных групп населения заметно отличались друг от друга (для крестьянки к этой сфере относился, например, ремонт одежды, для чиновника — ведение лич-

[105] В русском языке XX века соотношение домашней работы и рабства становится материалом для словесной игры (домашнее рабство). Показательным в этом отношении является созданный в 1931 году плакат Г. М. Шегаля «Долой кухонное рабство! Даешь новый быт!».

[106] Сарайская и Крутицкая епархия. Вып. 3. ЧОИДР. 1902. Кн. 4. 1662—1713 (Цит. по картотеке СЛРЯ XVIII).

[107] Попытки общественного контроля в таких сферах жизни, как уборка дома, кормление младенцев и т. д., вызывали полнейшее неприятие. Характерным в этом отношении является негативная реакция общества на попытки А. А. Аракчеева создать для своих крепостных регламенты, нормирующие не только домашние работы, но и грудное вскармливание младенцев (им были составлены «Краткие правила для матерей-крестьянок Грузинской вотчины»). Несмотря на то, что большая часть помещенной в этих регламентах предписаний вполне разумна, сам факт подчинения общественному контролю той части жизни, которая принадлежала к личной сфере, казался недопустимым [Томсинов 2003: 228—231]. При этом для культуры Нового времени сфера домашней жизни оказывается куда более открытой для общественного воздействия, о чем свидетельствует, в частности, существование специальных наград для многодетных матерей. Таким образом, сугубо личная сфера жизни (деторождение) оказывается чуть ли не одной из разновидностей службы, за которую можно удостоиться государственной награды.

ной переписки[108]). При этом употребление слова *работа* для обозначения личных занятий (занятий, на которые не распространяется общественная регламентация) вело к тому, что этим словом в Новое время начинают называть любую деятельность, относящуюся к частной жизни человека и не связанную с получением дохода. При этом характер занятий может быть любым — от ручного труда до писания романа. В «Недоросле» Фонвизина занятие вяжущей кошелек Простаковой характеризуется ремаркой «*работает*»:

> *Г-жа Простакова.* А я тут же присяду. Кошелек повяжу для тебя, друг мой! Софьюшкины денежки было б куды класть. ⟨...⟩
>
> *Цыфиркин.* Ваше благородие завсегда без дела лаяться изволите.
>
> *Г-жа Простакова* (работая). Ах, господи боже мой! Уж ребенок не смей и избранить Пафнутьича! Уж и разгневался! (1781) [Фонвизин I: 143].

В переводе мольеровского «Мизантропа» *работой* названо занятие философией:

> Все эти человеческие пороки заставляют нас во весь наш век упражняться в философии. Она есть лучшая работа для добродетельного человека (1788) [Мизантроп 1788: 104].

А в предисловии П. И. Макарова к переводу романа Ж. де Мемье «Граф Сент-Меран» говорится о *работе разума*:

> Утомленныя мысли ищут успокоения; привыкший к работе разум не может оставаться в совершенном бездействии, человек хватается за роман (1795) [Мемье 1795: X].

В XVIII веке слово *работа* означало не только личные занятия, но и социально непрестижные виды деятельности. В этих случаях *работа* противопоставляется не *свободе*, а *службе*. То есть престижный труд *служба* противопоставлялся *работе* как труду непрестижному. Противопоставление *службы* (социально значимого труда) и *работы* (труда «второго сорта», хозяйственной деятельности, уборки и т. д.) четко прослеживается в военных уставах, где для описания действий солдат и матросов в военной ситуации или учениях используется слово *служба*, а если речь идет о хозяйственной деятельности — *работа*:

---

[108] На вопрос «где барин?» следовал ответ «барин работает» в случае, если он что-то писал в своем кабинете, и «барин на службе», если речь шла о его общественной деятельности.

Занятие матросов — работа, т. е. дела на корабле. Также и гардемарины после учебы занимаются вспомогательными работами в арсеналах (1715) [Устав о войсках: 240].

Крестьянский труд

Следует отметить, что для обозначения труда крестьян слова *работа* и *работать* употреблялись далеко не всегда. Куда более универсальным словом, описывающим крестьянский труд, был глагол *пахать*. Характерным в этом отношении является отрывок из статьи 946 года Повести временных лет. По версии Летописца Переяславля Суздальсого здесь читается: *Ол⟨ь⟩га... посла к граду глаголя... вси люди яшас⟨я⟩ по дань, пашють нивы своя и земли, а вы хощете гладом измрети*. В Лаврентьевской летописи вместо *пашють* читается *делають* [СЛРЯ XI—XVII, 14: 175]. Использование глагола *пахати* для обозначения вообще крестьянского труда является вполне регулярным: *И вы б, все крестьяне, которые в тех деревнях живут... пашню на них пахали и оброк им платили* (1564) [Там же]. Более или менее регулярное употребление слова *работа* для обозначения крестьянского труда началось лишь в конце XVII в. А во второй половине XVIII в. в связи с установлением крепостного права и первыми попытками осмысления этого явления актуализируется тема несвободного труда (рабства). Теперь слово *работа* начинает регулярно употребляться в случаях, когда речь идет о крестьянском труде на помещика.

Для достижения своея цели, он отнял у них малой удел пашни и сенных покосов, которые им на необходимое пропитание дают обыкновенно дворяне, яко в воздаяние за все принужденныя работы, которыя они от крестьян требуют (1790) [Щербатов-Радищев 1985: 240];

Да хотя растянись на барской работе, то спасибо не скажут. Барин подушных не заплатит; ни барана, ни холста, ни курицы, ни масла не уступит (1790) [Там же: 116].

И хотя в текстах XVIII и последующих веков слово *работа* в значении 'рабство' употреблялось редко, это значение поддерживалось в сознании носителей языка благодаря церковнославянским контекстам и устойчивым выражениям типа *каторжные работы*. Теперь глагол *работать* регулярно употребляется в тех контекстах, в которых в предшествующие эпохи употреблялся глагол *пахать*:

Георгики, или земледельныя. Сие содержит правила, каким образом землю работать, и разводить огороды, древа, овощи, и ульи[109];

Из земледельцев, скудных обывателей многие, по неимению у себя чем хлеба работать, отходят в другие места [МЗК XIV: 16].

Возникшая в первой половине XVIII века частичная синонимия слов *пахать* и *работать* сохраняется и в современном русском языке. Слово *пахать* в значении 'много и тяжело работать' вполне может употребляться в иронических контекстах (*я весь день пахал в офисе*).

В русском языковом сознании слово *лошадь* настолько устойчиво связывалось с работой, что русский путешественник, оказавшийся в конце XVII века на Мальте, отметив, что там почти нет лошадей, счел необходимым указать на то, что для работы здесь используют других животных: *Лошадей на Мальтийском острову мало, а добрых лошадей и нет, работают и возят на мулах и на лошадках* (1697—1699)[110]. При этом представление о тяжелой работе связывается именно с лошадью, а не с конем: *Верховый гордый конь, // увидя клячу в поле // В работе под сохой //… С пренебрежением на клячу посмотрел* (1779) [Хемницер 1963: 81]. Другим животным, ассоциирующимся с тяжелым трудом, является *вол* (на волах пахали в южных губерниях и многих южных странах, поэтому пашущие волы фигурируют в ряде переводных текстов): *Был некогда вол в велицей работе труждаяся* (1712)[111].

В связи с контекстуальной синонимией глаголов *работать* и *пахать* следует обратить внимание на фразеологизмы, где трудовая деятельность человека сравнивается с работой лошади или вола. О человеке, который много и тяжело работает, говорят, что он *работает (пашет) как лошадь (вол)*. При этом выражение работает как лошадь (вол) может характеризовать как труд начальника, так и труд подчиненного, в то время как *рабочей лошадкой* называют лишь того, кто в процессе труда не проявляет самостоятельности. Так может быть назван и безотказный работник, и неодушевленный предмет (инструмент, автомобиль). Устойчивая связь *лошади* (к коню это не относится) с представлением о тяжелой работе породила фразеологизм «*пусть лошадь работает*», предполагающий, что тяжелый труд — занятие человека недостойное. Этот фразеологизм послужил моделью для выражений «*пусть машина работает — она железная*» и пусть «*лошадь думает — у нее голова большая*».

---

[109] Кантемир. О множестве миров (Фонт.), X (цит. по Картотеке СЛРЯ XVIII в.).

[110] Путешествие Толстого (1888: II), 134 (цит. по Картотеке СЛРЯ XVIII в.).

[111] [Зрелище 1712: 11] (цит. по Картотеке СЛРЯ XVIII в.).

В конце XVIII века появляются переведенные с европейских языков тексты, описывающие крестьянский труд как занятие не менее престижное, чем другие виды деятельности:

> На конец, если когда кто либо достоин управляем быть с тихостию и снаровкою, так это поселянин, не можно отрещися, чтоб не долженствовали во первых уважением крестьянам вообще, коих работы составляют наивеличайшее Государственное сокровище; ибо таким то образом надлежит именовать земледелие (1780) [Муратори I: 268].

Подобные словоупотребления вели к постепенной утрате негативного значения слова *работа*. Оно утрачивало связь со словом *рабство* и становилось синонимом слова *труд*. О том, что уже в первой половине XIX века слова *работа* и *рабство* не воспринимались как родственные, свидетельствует употребление этих слов у Пушкина. Судя по словарю языка Пушкина, слово *рабство* входит в контекст европейской культуры. Многочисленные примеры использования слова *рабство* по отношению к России следует интерпретировать как сравнение положения российских крестьян с римскими рабами. Никаких попыток соотнести слова *рабство* и *работа* нам обнаружить не удалось[112].

Следующий этап истории слова *работа* приходится на последнюю четверть XIX — начало XX века, когда в результате промышленной революции в России появляется пролетариат. Положению пролетариата и его значению в социальной истории России была посвящена огромная литература, в результате чего слова *работа* и *рабочий*, попадают в контекст полемики по рабочему вопросу. А поскольку эта литература являлась русским аналогом европейской литературной традиции, то слова *работа* и *рабочий* оказались в совершенно новом контексте. Так, например, А. М. Селищев указывал в свое время на то, что выражение *организованный* и *сознательный рабочий* является калькой французского *ouvrir organisé et coscient* [Селищев 2003: 29]. В системе ценностей советского времени именно слово *работа* использовалось для характеристики наиболее престижных видов трудовой деятельности. *Служба* считалась занятием менее престижным, чем *работа*.

[112] Исключением является встречающееся у Пушкина устойчивое выражение *каторжные работы*.

Литература

ААЭ I — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Академии наук. Т. 1. СПб., 1836.

Адская почта — Адская почта или переписки хромоногаго беса с кривым. Ежемесячное издание. 1769 г. Месяц июль.

АИ II — Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. II. СПб., 1841.

Акты Астраханской воеводской избы — Акты Астраханской воеводской избы XVII в. СПб. ФИРИ РАН, ф. 178.

Акты Лодомской церкви — Акты Лодомской церкви Архангельской епархии. Кн. 3 // РИБ. Т. 25. Приложение. СПб., 1908.

Акты подмосковных ополчений — Акты подмосковных ополчений и земского собора 1611—1613 гг. / Собрал и ред. С. Б. Веселовский. — Смутное время Московского государства. Вып. 5 // Чт. ОИДР. 1911. Кн. 4, отд. 1.

Акты юридические — Акты юридические, или собрание форм старинного делопроизводства. СПб., 1838.

Анненков 1957 — Журнал курского помещика... Ивана Петрова сына Анненкова с 1745 // Материалы по истории СССР. Т. 5. М., 1957. С. 678—823.

Архив Строева I — Архив П. М. Строева. Т. 1 // РИБ. Т. 32. Пг., 1915.

Архив Куракина I—X — Архив князя Ф. А. Куракина [1661—1727] / Изд. под ред. М. И. Семевского. Кн. I—X. СПб., 1890—1902.

АЮ — Акты юридические, или собрание форм старинного делопроизводства. СПб., 1838.

БЛДР 9 — Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. СПб., 2000.

Варадинов 1861 — *Н. Варадинов.* Гильдии: историко-юридический очерк СПб., 1861. С. 84—89.

ВЕ — Вестник Европы. М., 1802—1830.

Веселитский 1972 — *В. В. Веселитский.* Отвлеченная лексика в русском литературном языке XVIII — нач. XIX вв. М., 1972.

Виноградов 1994 — *В. В. Виноградов.* История слов. М., 1994.

Вольтер 1769 — ⟨Вольтер⟩. Кандид или оптимисм, то есть наилучший свет. Переведен с французкаго ⟨Семеном Башиловым⟩. СПб., 1769.

Гавриил Бужинский 1721 — Слово о взятии Нотенбурха... Проповедася обермонахом Гавриилом (Бужинским). СПб., 1721

Гильфердинг I—III — *А. Ф. Гильфердинг.* Онежские былины. Т. 1—3. Л., 1938—1940.

Гриц и др. 2001 — *Т. Гриц, В. Тренин, М. Никитин.* Словесность и коммерция. Книжная лавка А. Ф. Смирдина. М., 2001.
Громов 1799 — *Г. И. Громов.* Календарь на 1799 г. старого цыгана, ворожеи, угадчика. СПб., 1799.
Даль 1957 — *В. Даль.* Пословицы русского народа. М., 1957.
Дело Салникеева — И. Ч. Дело Салникеева // Чтения ОДИР. 1868. Кн. 3, разд. V. С. 1—125.
Дидро I—X — *Дени Дидро.* Собрание сочинений: В 10 т. М., 1935—1947.
Димитрий Сеченов 1742 — Слово в день Благовещения Пресвятыя Богородицы… проповеданное… Димитрием Сеченовым. СПб., 1742.
Дитятин I—II — *И. Дитятин.* Устройство и управление городов России. Т. 1. Введение. Города России в XVIII столетии. СПб., 1875; Т. 2. Городское самоуправление в настоящем столетии. Ярославль, 1877.
Дмитриев 1967 — *И. И. Дмитриев.* Полное собрание стихотворений / Под ред. Г. П. Макогоненко. Л., 1967.
Дмитриевский 2004 — *А. А. Дмитриевский.* Исправление богослужебных книг при патриархе Никоне и последующих патриархах. М., 2004.
Доклады и приговоры I—VI — Доклады и приговоры, состоявшиеся в Правительствующем Сенате в царствование Петра Великого, изданные Императорскою Академиею Наук. Т. 1—6. СПб., 1880—1901.
Дополнения к актам историческим VI — Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археографической комиссией. Т. 4. СПб., 1851.
Ежемесяч. соч. — Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие. СПб., 1755—1764
Живов, Успенский 1987 — *В. М. Живов, Б. А. Успенский.* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации власти монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 47—153.
Зализняк 1995 — *А. А. Зализняк.* Древненовгородский диалект. М., 1995.
Знаменский 2003 — *П. В. Знаменский.* Приходское духовенство на Руси. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра Великого. СПб., 2003.
Зрелище 1712 — Зрелища жития человеческого различных животных притчами, и старожитных людей примерами, всякому добрых нравов в научение, предоставлено. М., 1712. (ГПб АН УССР, собр. Киево-Печерской лавры, № 373 (126).)
Изборник 1076 — Изборник 1076 г. / Изд. подгот. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. М., 1965.
История в энциклопедии — История в энциклопедии Дидро и Д'Аламбера / Пер. и примеч. Н. В. Ревуновой; Общ. ред. А. Д. Люблинской. Л., 1978.
Кабальные книги I—II — Новгородские записные кабальные книги. Ч. I—II. М.; Л., 1938.

Кантемир (слов) I—II — Русско-французский словарь Антиоха Кантемира / Вступит. ст. и публ. Е. Бабаевой. Т. 1—2. М., 2004.

Кантемир I—II — Сочинения, письма и избранные переводы князя Антиоха Дмитриевича Кантемира / Вступит. ст. и примеч. В. Я. Стоюнина; Ред. П. А. Ефремова. Т. I—II. СПб., 1867—1968.

Капнист I—II — *В. В. Капнист.* Собрание сочинений в двух томах. Т. I—II. М.; Л., 1960.

Карамзин 1987 — *Н. М. Карамзин.* Письма русского путешественника / Изд. подгот. Ю. М. Лотман, Н. А. Марченко, Б. А. Успенский. Л., 1987.

Кизеветтер 1903 — *А. А. Кизеветтер.* Посадская община в России XVIII столетия. М., 1903.

Кизеветтер 1909 — *А. А. Кизеветтер.* Городовое положение Екатерины II 1785 г. Опыт исторического комментария. М., 1909.

Клочков 1916 — *М. В. Клочков.* Очерки правительственной деятельности времен Павла I. Пг., 1916.

Кокошкин 1790 — ⟨*И. А. Кокошкин*⟩. Поход под шведа. Комедия в трех действиях с хорами и балетом. СПб., 1790.

Комаров 1779 — *Матвей Комаров.* Обстоятельныя и верныя истории двух мошенников: перваго российскаго славнаго вора, разбойника и бывшаго московскаго сыщика Ваньки Каина со всеми его сысками, розысками, сумазбродною свадьбою, забавными разными его песнями, и портретом его, втораго французскаго мошенника Картуша и его сотоварищей. СПб., 1779.

Крашенинников 1750 — Речь о пользе наук и художеств, читанная Степаном Крашенинниковым … в публичном академическом собрании 6 дня 1750 г. — Торжество Академии Наук, празднованное сентября 6 дня 1750 г. СПб., 1750. С. 53—98.

Крылов I—IV — *И. А. Крылов.* Полное собрание сочинений / Редакция, ст. и примеч. В. В. Каллаша. Т. I—IV. СПб., 1904—1905.

Левшин 1796 — Труды Василия Левшина. Ч. 1. М., 1796.

Лесков I—XII. — *Н. С. Лесков.* Собрание сочинений: В 12 т. М., 1989.

Лесаж I—II — Похождения Жильблаза де Сантилланы описанныя Г. Ле Сажем, а переведенныя Василием Тепловым. Т. I—II. СПб., 1760.

Ломоносов I—II — Собрание разных сочинений в стихах и в прозе Михаила Ломоносова. Книга I—II, второе издание с прибавлениями. М., 1757.

Ломоносов 1986 — *М. В. Ломоносов.* Избранные произведения / Вступит. ст. А. А. Морозова, подгот. текста М. П. Лепехина и А. А. Морозова. Л., 1986.

Майданов, Рыбаков 1907 — *Д. Т. Майданов, И. А. Рыбаков.* Новый карманный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке. Одесса, 1907.

Матвеев 1972 — Русский дипломат во Франции (Записки Андрея Матвеева) / Публ. И. С. Шарковой; Под ред. А. Д. Люблинской. Л., 1972.

Мемье 1795 — *Ж. де Мемье.* Граф Сент-Меран, или Новые заблуждения сердца и ума. Ч. 1. 1795.

МЖ — Московский журнал / Изд. Н. М. Карамзин. М., 1791—1792.

МЗК I—XIV — Материалы Екатерининской законодательной комиссии. [1767—1769] Ч. 1 // Сб. РИО. СПб., 1869. Т. 4; Ч. 2 // Сб. РИО. СПб., 1871. Т. 8; Ч. 3 // Сб. РИО. СПб., 1875. Т. 14; Ч. 4 // Сб. РИО. СПб., 1881. Т. 32; Ч. 5 // Сб. РИО. СПб., 1882. Т. 36; Ч. 6 // Сб. РИО. СПб., 1885. Т. 43; Ч. 7 // Сб. РИО. СПб., 1889. Т. 68; Ч. 8 // Сб. РИО. СПб., 1894. Т. 93; Ч. 9 // Сб. РИО. СПб., 1900. Т. 107; Ч. 10 // Сб. РИО. СПб., 1903. Т. 115; Ч. 11 // Сб. РИО. СПб., 1907. Т. 123; Ч. 12 // Сб. РИО. СПб., 1911. Т. 134; Ч. 13 // Сб. РИО. СПб., 1914. Т. 144; Ч. 14 // Сб. РИО. Пг., 1915. Т. 147.

Мизантроп 1788 — Мизантроп, или Нелюдим, комедия в пяти действиях. Соч. г. Мольэра. ⟨Перевод И. П. Елагина⟩. М., 1788.

Миллер I—II — *Г. Ф. Миллер.* История Сибири. Т. 1—2. М.; Л., 1937—1941.

Милюков 1892 — *П. Милюков.* Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформа Петра Великого. СПб., 1892.

Милюков 1905 — *П. Милюков.* Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформа Петра Великого. 2-е изд. СПб., 1905.

Миронов I—II — *Б. Н. Миронов.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX века) Т. 1—2. СПб., 2003.

Монтескье 1999 — *Шарль Луи Монтескье.* О духе законов / Сост., пер. и коммент. примечаний автора А. В. Матешук. М., 1999.

Московский журнал 1792. Ч. VIII — Московский журнал. Ч. VIII. М., 1792.

Муратори I—II — Рассуждение о благоденствии общенародном Лудвига-Антония Муратория, книгохранителя Моденского Герцога. Преложено с французского перевода Михайлом Поповым. Ч. I—II. М., 1790.

Некрологи 1912 — Некрологи 1911—1912 // Ежегодник Императорских театров. 1912. Вып. 7. С. 99—124.

Никольский 1879 — *К. Никольский.* Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста: Историческое исследование о чине Православия. СПб., 1879.

Носов 1857 — *И. Носов.* Воспоминания старого актера. Дмитревский и Троепольская // Музыкальный и Театральный Вестник. 1857. № 12. С. 198—201.

Панкевич 1792 — Слово о подлинной цели Математических наук и о сообразном ей расположении упражнений в оных, на высокоторжественный день восшествия на Престол Ея Величества, Всепресветлейшия Великия Государыни, Императрицы и Самодержицы Екатерины II, говоренное в публичном собрании Императорского Московского Университета июня 30 дня, 1792 года профессором смешенной математики Михайлом Панкевичем. М., 1792.

Панкевич 1800 — Слово об отличительных свойствах, источниках и средствах просвещения, на всерадостный день тезоименитства Великого Государя Императора и Самодержца Всея России Павла Первого, в торжественном собрании Императроского Московского Университета июня 30 дня 1800 года говоренное колежским асессором, философии и св. наук магистром и математики профессором Михайлом Панкевичем. Пантеон I—III — Пантеон иностранной словесности. Кн. I—III. М., 1798.

Пекарский I—II — Наука и литература в России при Петре Великом. Исследование П. Пекарского. СПб., 1862.

Пельский I—II — *П. А. Пельский.* Кум Матвей, или превратности человеческого ума. Ч. I—II. М., 1803.

Поденьщина — Поденьщина. Сатирический журнал Василия Тузова. 1769. Издание А. Афанасьева. М., 1858.

Политковский 1796 — Слово о связи истории натуральной с физикою, химиею и врачебным искусством, говоренная... Федором Политковским. М., 1796.

Поленов 1865 — *А. Я. Поленов.* О крепостном состоянии крестьян в России // Русский архив. 1865, ч. 3.

Попов I—II — Досуги или собрание сочинений и переводов Михайла Попова. Ч. 1—2. СПб., 1772.

Посошков 1951 — *И. Т. Посошков.* Книга о скудости и богатстве и другие сочинения / Редакция и коммент. Б. Б. Кафенгауза. М., 1951.

Почта духов — Почта духов, ежемесячное издание, или ученая, нравственная и критическая переписка арабского философа Маликульмулька с водяными, воздушными и подземными духами /Изд. И. А. Крылов. СПб., 1789—1790.

Притчи Эссоповы 1700 — Притчи Эссоповы на латинском и русском языке... Амстердам, 1700.

ПСЗРИ I. 1—45. — Полное собрание законов Российской Империи [Собрание 1-е]. Т. 1—45. СПб., 1830.

Псковская летопись I — Псковские летописи. Вып. 1 / Пригот. к печати А. Насонов. М.; Л., 1941.

Пустомеля — Пустомеля, ежемесячное сочинение. СПб., 1770. Месяц Июнь.

Путешествие Толстого — Путешествие стольника П. А. Толстого (1697—1699) // РА. 1888. Кн. 1. С. 167—204; 321—368; 505—552; Кн. 2. С. 5—62; 113—156; 225—264; 369—400.

Пушкин I—XVII — *А. С. Пушкин.* Полное собрание сочинений. Т. 1—17. б/м, 1937—1949.

Радищев I—II — *А. Н. Радищев.* Полное собрание сочинений / Под ред. Г. А. Гуковского, В. А. Десницкого. Т. I—II. М.; Л., 1938—1941.

Раскин 1996 — *Д. И. Раскин.* Исторические реалии русской государственности и русского гражданского общества в XIX веке // Из

истории русской культуры. Т. V (XIX век). М., 1996. С. 662—830.

Реформы Петра I — Реформы Петра I. Сборник документов / Сост. В. И. Лебедев. М.: Гос.соц.-эк.изд-во, 1937.

Ровинский I—V — *Д. А. Ровинский.* Русские народные картинки. Т. I—V. СПб., 1881.

Роленний Римская I—XVI — Римская история от создания Рима до битвы Актийския тоесть по окончание Республики, сочиненная Г. Ролленем, преждебывшим Ректором Парижскаго университета, Профессором Красноречия, и Членом Королевския Академии Надписей и Словесных Наук. А с Французскаго переведенная тщанием и трудами Василия Тредиаковскаго, Профессора и Члена Санктпетербургския Императорския Академии Наук. Т. 1—16. СПб., 1761—1767.

Роленний Древняя I—X — Древняя история об египтянах, о карфагенянах, о вавилонянах, о мидянах, персах, о македонянах и греках. Сочиненная чрез Г. Ролленя бывшаго ректора Парижскаго Университета, Профессора Элоквенции и прочая. А ныне с французскаго переведенная чрез Василия Тредиаковскаго, профессора элоквенции и Члена Санктпетербургския Императорския Академии Наук. Т. I—X. СПб., 1749—1762.

Романович-Славатинский 1870 — Дворянство в России от начала XVIII века до отмены крепостного права. СПб., 1870.

Российское законодательство I—IX — Российское законодательство X—XX вв. Т. 1—9. М., 1986—1994.

Селищев 2003 — *А. М. Селищев.* Язык революционной эпохи: Из наблюдений над русским языком (1917—1926). М., 2003.

Сказание Авр. Пал. — Сказание Авраамия Палицына / Подгот. текста и коммент. О. А. Державиной, Е. В. Колосовой; Под ред. А. В. Черепнина. М.; Л., 1955.

Скоробогатов 2004 — *А. В. Скоробогатов.* Государство и общество в идеологии и политике императора Павла I. Казань, 2004.

Скоробогатов 2005 — *А. В. Скоробогатов.* Цесаревич Павел Петрович. Политический дискурс и социальная практика. М., 2005.

СЛРЯ XI—XVII — Словарь русского языка XI—XVII вв. Т. 1—27. М., 1975—2006 (издание продолжается).

СЛРЯ XVIII — Словарь русского языка XVIII в. Т. 1—15. М., 1984—2005.

Служебник 2004 — Служебник. М.; «Издательский совет РПЦ», 2004.

Смирнов 1910 — *Н. А. Смирнов.* Западное влияние на русский язык в петровскую эпоху // Сборник ОРЯС. Т. 88. № 2. М., 1910.

Соболева 1981 — *Н. А. Соболева.* Российская городская и областная геральдика XVIII—XIX вв. М., 1981.

Соболева, Артамонов 1993 — *Н. А. Соболева*, *В. А. Артамонов.* Символы России. М., 1993.

Сорокин 1965 — *Ю. С. Сорокин.* Развитие словарного состава русского литературного языка 30—90-е годы XIX века. М., 1965.

Спафарий 1978 — *Николай Спафарий.* Эстетические трактаты / Подгот. текстов и вступит. ст. О. А. Белобровой. Л., 1978.

Срезневский I—III — И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1—3. М., 1958.

ССЯ I—IV — Словарь старославянского языка Т. 1—4. СПб., 2006 [Репринт. Slovník Jazyka Starosljvěnského. Vol. I—IV. Praha, 1966—1997]

Страхов 1791 — ⟨*Страхов Н. И.*⟩ Карманная книжка для приезжающих на зиму в Москву старичков, старушек, невест и женихов, молодых и устарелых девушек, щеголей, вертопрахов, волокит, игроков и проч. или Иносказательныя для них наставления, писанныя Сочинителем Сатирическаго Вестника. Ч. I—III. М., 1791.

Субботин II — *Н. И. Субботин.* Документы, содержащие известия о лицах и событиях из истории раскола за первое время его существования. Ч. II. Акты, относящиеся к собору 1666—1667 г. М., 1874.

Судебники 1952 — Судебники XV—XVII вв. / Под общ. ред. акад. Б. Д. Грекова. М.; Л., 1952.

Сумароков 1957 — *А. П. Сумароков.* Избранные произведения / Вступит. ст., подгот. текста и примеч. П. Н. Беркова. Л., 1957.

СЯС I—IV — Словарь старославянского языка. Т. 1—4. СПб., 2006. [Репринтное воспроизведение издания Slovník Jazyka Staroslověnského. I—IV. Praha 1966—1997.]

Тихон Задонский 1875 — *Тихон Задонский.* Творения. Т. 1. М., 1875.

Томсинов 2003 — *Владимир Томсинов.* Аракчеев. М., 2003.

Тредиаковский 1751 — Аргенпида. Повесть героическая соч. Иоанном Барклаием, а с лат. на славяноросс. перев. ... от Василия Тредиаковского. СПб., 1751. Т. 1—2.

Тредиаковский 1963 — *В. К. Тредиаковский.* Избранные произведения / Вступит. ст. и подгот. текста Л. И. Тимофеева. М.; Л., 1963.

Тредиаковский I—II — Тилемахида или Странствование Тилемаха сына Одиссеева описанное в составе ироическия пиимы Василием Тредиаковским. Ч. 1—2. СПб., 1766.

Трутень 1769—1770 — Трутень, еженедельное издание / Изд. Н. И. Новиков. СПб., 1769—1770.

Успенский 1998 — *Б. А. Успенский.* Царь и Патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.

Устав о войсках — Устав о войсках морских и их арсеналах Людовика XIV. СПб., 1715.

Фасмер I—IV — *М. Фасмер.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. чл.-корр. АН СССР О. Н. Трубачева. Т. 1—4. М., 1986—1987.

Февр 1991 — *Л. Февр.* Бои за историю. М., 1991.

Феофан Прокопович 1718 — *Феофан Прокопович*. Слово о власти и чести царской. СПб., 1718.

Феофан Прокопович I—IV — Феофана Прокоповича, архиепископа Великаго Новаграда и великих Лук, Святейшаго Правительствующаго Синода презедента, а потом первенствующаго члена Слова и речи, поучительныя, похвальныя и поздравительныя собранныя и некоторыя вторым тиснением, а другие вновь напечатанные. Ч. I—III. СПб., 1760—1765; Ч. IV. Богословские сочинения. СПб., 1774.

Феофан Прокопович 1744 — ⟨*Феофан Прокопович*⟩. Первое учение отроком. В нем же буквы и слоги. Также Краткое толкование десятисловия, Молитвы Господней, Символа веры и девяти блаженствах. М., 1744.

Фонвизин I—II — *Д. И. Фонвизин*. Собрание сочинений: В 2 т. М.; Л., 1959.

Франко-русский словарь 1786 — Dictionnaire complet François et Russe. СПб., 1786.

Хемницер 1886 — Полное собрание басен и сказок И. И. Хемницера. СПб., 1886.

Хемницер 1963 — *И. И. Хемницер*. Полное собрание стихотворений / Подгот. текста и примеч. Л. Е. Бобровой, В. Э. Вацуро. М.; Л., 1963.

Чечулин 1889 — *Н. Чечулин*. Провинциальное общество во второй половине XVIII века. Исторический очерк. СПб., 1899.

Чечулин 1907 — Наказ Императрицы Екатерины II, данный комиссии о сочинении проекта нового уложения. Под ред. Н. Д. Чечулина // Памятники русского законодательства 1649—1832 гг., издаваемые Императорской Академией Наук. II. СПб., 1907.

Щербатов-Радищев 1985 — Сочинение М. М. Щербатова «О повреждении нравов в России» (подлинный авторский текст) // О повреждении нравов в России князя М. Щербатова и Путешествие А. Радищева. Факсимильное издание. М., 1985. Приложение. Отдельная пагинация.

Эмин 1788 — Роза. Полусправедливая оригинальная повесть. Соч. Николая Эмина. Ч. 1—2. СПб., 1788.

Б. П. МАСЛОВ

ОТ ДОЛГОВ ХРИСТИАНИНА К ГРАЖДАНСКОМУ ДОЛГУ (ОЧЕРК ИСТОРИИ КОНЦЕПТУАЛЬНОЙ МЕТАФОРЫ)

В современном русском языке значение долженствования выражается двумя словами-понятиями (*долг* и *обязанность*), которые предполагают разные деонтические установки: в то время как обязанности налагаются извне, иногда против воли человека (ср. *по обязанности*, т. е. неохотно), долг тесно связан с его внутренним нравственным самосознанием [1]. Задача настоящей работы — выявить происхождение и

[1] [Булыгина, Шмелев 1997: 236, 239]; ср.: «*обязанности* могут мыслиться независимо от субъекта, на которого они лишь *возлагаются*: важно, чтобы они были выполнены, и поэтому кому-то надо поручить их исполнение; они распределяются и перераспределяются. *Долг* интимно связан с субъектом и в отвлечении от субъекта не существует; можно передать, перепоручить кому-то *обязанности*, но не *долг*» (238—239). Наличие подобной оппозиции, конечно, связано с историей культуры в большей степени, чем с историей языка; достаточно обратить внимание на то, что в близко родственном русскому украинском языке существует лишь одно отвлеченное понятие, выражающее нравственный императив (*обовязок*), а во многих новоевропейских языках, как в русском, понятие долга сосуществует с рефлексом лат. *obligatio*, имеющим более узкое значение.

проследить историю понятия долга в Древней Руси и России XVIII в. Каковы истоки представления о внутреннем нравственном императиве, который распространяется на социальный мир, но не навязан им? И почему для выражения этого понятия в русском языке используется метафора из сферы материального обмена? Таковы основные вопросы, на которые предстоит дать ответ.

История отвлеченного понятия *долг* распадается на два этапа, причем оба эти этапа проходят под знаком иноязыкового влияния: древнерусские книжники перенимают идею задолженности человека перед Богом из Византии (раздел 2), а образованные люди в петровской и послепетровской России рассуждают о гражданском долге в терминах латинской и новоевропейской (прежде всего французской) моральной и политической философии (раздел 3). Именно вследствие преемственности значения слова *долг* и в новых контекстах сохранявшего элементы «древнерусской» семантики то понятие гражданского долга, которое возникло в России к концу XVIII в., нельзя целиком вывести из его новоевропейских соответствий.

Для анализа взаимодействия двух исторических пластов в семантике слова *долг* в статье используется теория понятий-метафор, предложенная Гансом Блюменбергом как дополнение к Begriffsgeschichte — истории понятий-терминов (раздел 1.2). С позиций тропологии Блюменберга историю интересующей нас концептуальной метафоры можно сжато описать так: в Византии и Древней Руси христианский долг понимался как живая метафора задолженности; терминологизация абстрактного значения в течение XVIII в. ведет к частичному расподоблению первичного и переносного значений слова *долг*; этот процесс деметафоризации долга полностью не завершен и в современном русском языке[2].

В вводном разделе статьи (1.1) обсуждаются некоторые методологические предпосылки для соотнесения истории слов — предмета лексикографии и исторической семантики отдельного языка — и истории понятий, нередко пересекающих границы языков и культур.

[2] Интересно, что в словарях современного русского языка переносное значение слова *долг*, как правило, определяется через слова *обязанность*, *обязательство* (напр.: «нравственное обязательство, подсказываемое совестью, этическими нормами, чувством ответственности» [Шведова 2003: 234]), которые начали широко употребляться относительно поздно (подробнее об этом см. в разделе 3.2). Специфику понятия долга трудно передать в словарном определении, поскольку она обусловлена его метафорической, а не терминологической природой.

Цель этих вводных замечаний — привлечь опыт лингвистики для решения тех задач, которые стоят перед историками идей и понятий.

Во втором и третьем разделах речь идет прежде всего о тех культурных процессах, которые отражены в истории представлений о долге как о нравственном императиве (бытование заимствованных из Византии концептов в древнерусской книжности, освоение идей естественного права в сочинениях Феофана Прокоповича, становление дворянской этики в России XVIII в.). В частности, уточняются и те языковые механизмы, которые сопровождали освоение отвлеченного значения слова *долг*. Во-первых, процесс семантического заимствования (изменения значения слова под влиянием слова или слов другого языка) оказывается следствием калькирования устойчивых словосочетаний, которые переносятся из одной культурной традиции в другую. Так, выделению обобщенного значения слова *долг* в (древне)русском предшествует бытование заимствованных из византийского греческого синтагм *грехи как долги*, *смерть как отдание долга*, *долг славословия* и др.

Во-вторых, немалое значение в истории интересующего нас понятия получают словообразовательные ресурсы языка. Так, в конце XVII — первой половине XVIII вв. для обозначения нравственного императива использовались преимущественно новообразования *должность* и *долженство*, которые были, с одной стороны, семантически связаны с метафорой долженствования, а с другой, лишены первичного значения слова *долг*. Эти слова-термины использовались для освоения той семантической ниши, которую лексема *долг* в своем новом, частично деметафоризованном качестве заняла во второй половине XVIII в.[3]

---

[3] При составлении корпуса примеров я пользовался картотеками Словаря русского языка XI—XVII вв. (ИРЯ, Москва) и Словаря русского языка XVIII века (ИЛИ, Санкт-Петербург). За любезную помощь в работе с картотекой ИРЯ я признателен Л. Ю. Астахиной. В примерах орфография подлинника сохраняется только в отдельных случаях, например, при цитировании из старопечатных изданий или же источников, использованных в картотеках, но оставшихся мне недоступными. За исключением оговоренных случаев, переводы с иностранных языков авторские. За ценные замечания я благодарю В. М. Живова, Л. Кёрк, рецензента сборника, а также слушателей доклада, прочитанного на кафедре сравнительного литературоведения в ун-те Беркли и на аспирантской конференции Foreclosure and Forgiveness: Tracing Debt in Literature and Culture (Нью-Йоркский ун-т, 29—31 марта 2007 г.).

1. Семасиология долга в новоевропейских языках

> Стоило бы, пожалуй, подумать о создании новой лингвистической науки — такой, чьим предметом станет не происхождение слов (этимология) и даже не их бытование (лексикология), но сам процесс их отвердения, оплотнения в ходе исторического развития дискурса; такая наука, несомненно, будет исполнена разрушительного пафоса, ибо она вскроет нечто большее, нежели исторический характер истины, — вскроет ее риторическую, языковую природу.
>
> *Ролан Барт, Le plaisir du texte [Барт 1994: 497]*

1.1. *История слов и заимствование понятий*

Л. В. Щерба заметил, что «каждое мало-мальски сложное слово в сущности должно быть предметом научной монографии» [Щерба 1974: 285]. Это бесспорно, как бесспорно и то, что подобные монографии были и остаются редкостью. Прежде всего, если предположить, что мечта филолога — это не просто словарная статья с открытым списком примеров, возникает вопрос о концепции исторической лексикологии, задачи которой не были бы чисто лексикографическими. Немецкая школа «слов и вещей» и история понятий Р. Козеллека, при несомненной важности их достижений, одинаково далеки от искомого методологического идеала, так как слово оказывается подчинено в первом случае референту, а во втором — этосу исторической эпохи. Согласно Козеллеку, вследствие сдвигов исторической парадигмы слово может начать выражать совершенно новое понятие: в период между серединой XVIII и XIX вв. подобный смысловой переворот произошел с западноевропейскими эквивалентами таких слов, как ***демократия***, ***свобода*** и ***государство*** [Koselleck 2002a: 5]. Та же предпосылка первичности понятия по отношению к его языковому выражению присутствует в рассуждениях Кв. Скиннера, видного представителя англо-американской «концептуальной истории»[4].

Насколько лингвистическим в действительности был пресловутый «лингвистический поворот» в исторических дисциплинах? Если изменение значения слов — это только симптом глубинных социаль-

---

[4] Ср. «the surest sign that a group or society has entered into self-conscious possession of a new concept is that a corresponding vocabulary will be developed, a vocabulary which can then be used to pick out and discuss the concept with consistency» [Skinner 1989: 8]. Проницательную критику англо-американской «концептуальной истории», на деле не далеко ушедшей от традиционной «истории идей», см. в работе [Reichardt 1998: 13—18].

ных процессов, то конструктивистский тезис о всевластности дискурса над человеческим опытом оказывается обманчивым эффектом синхронистского видения культуры, а идеология (дискурс) в современных «культурных штудиях» — миражом, вызванным к жизни духом женевских лекций Ф. де Соссюра. И все же упреки Козеллека в адрес «ныне модных теорий, сводящих действительность к языку и ни к чему более» [Koselleck 2003: 5][5], оправданы только постольку, поскольку привязка действительности к языку у современных наследников Барта, так и не создавших «новой лингвистической науки», на деле оказывается вполне условной: большинство историков культуры до сих пор довольствуются унаследованным от постструктурализма представлением о языке как проводнике идеологии и атрибуте власти.

Поиск методологии, которая была бы более чуткой к языковой природе понятий, следует, наверное, начать с семасиологии, науки ныне почти забытой. Семасиологи предложили типологию вероятных сдвигов значения, большая часть которых имела тропологическую природу (метафора, метонимия, антропоморфизм, синэстезия и др.; см. [Ульманн 1970: 274—281]); в качестве мотивации изменений выдвигались всеобщие психологические законы образного мышления. В течение XX века историческая лингвистика в целом отошла от этих принципов[6]. Уже в работе 1927 года филолог-классик Ману Лойманн писал, что для того, чтобы проследить изменение значения от *Zwecke* («гвоздь в центре мишени») к *Zweck* («цель, назначение»), не нужно ни одного образно мыслящего человека; изменение значения происходит как цепочка переосмыслений (Umdeutung), основанных на *недопонимании* смысла, который вложил в слово говорящий.

[5] Подобные выпады в последних работах Козеллека [Koselleck 2002b; 2003] сочетаются с декларациями нейтралитета по отношению к традиционному позитивизму и конструктивизму.

[6] В недавней обзорной монографии Г. Фритц [Fritz 2006: 7] связывает затухание интереса к исторической семантике со структуралистской революцией 1960—1970-х гг. Советские лингвисты в этот период критиковали структурализм за отказ от изучения значения в контексте истории общества [Шмелев 1964; Будагов 1971]. «Нельзя не сожалеть, что под флагом защиты специфики языкознания эта центральная проблема [проблема взаимодействия слов и понятий. — *Б. М.*] была почти совершенно вытеснена из сферы компетенции лингвистики... Так получилось, что взаимодействие слов и понятия как теоретическая проблема повисла в воздухе: от нее отошли и лингвисты и логики» [Будагов 1971: 23]. Возрождение когнитивизма в 1980-х гг. (напр., в работах Дж. Лакоффа и его последователей) произошло в отрыве от изучения истории языка.

Новое, т. е. всегда «ошибочное» значение закрепляется при смене поколений носителей языка[7].

Таким образом, как предположил М. Лойманн, слова, меняя значение, подчиняются не своей внутренней логике, а совокупности мотивирующих переосмысление обстоятельств, многие из которых лежат вне языка. Некоторые современные лингвисты сделали из этого (быть может, несколько преувеличенный) вывод, что общих принципов изменения значений слов не существует[8]. Однако именно необходимость более широкого взгляда на феномен изменения значения привела к возрождению исторической семантики в последние десятилетия, уже не на узко лингвистических, а на междисциплинарных основаниях (обзор литературы см. в [Reichardt 1998; Bödeker 2002; Fritz 2006: 7—8]). Свою роль в этом сыграло несомненно и влияние истории понятий. Однако можно отметить и обратное влияние: в своих позднейших работах Р. Козеллек говорит о необходимости анализировать не отдельные понятия, а меняющиеся типы словоупотребления, и принимать во внимание то, как в разных языках семантика «направляет и поощряет определенные способы организации опыта и мысли» ([Koselleck 2002b: 40]; ср. [Bödeker 2002: 14]). В частности, Козеллек пишет о том, что благодаря близости к латыни в романских языках понятия латинской философии усваивались не так, как «в германских и славянских языках, отношение которых к латыни было, очевидно, много более проблематичным» [Koselleck 2002b: 42]. Эти общие утверждения ясно говорят об осознании недостаточности традиционной Begriffsgeschichte, но не дают достаточной методологической основы для конкретных исследований.

---

[7] Возможность переосмысления может определяться исходной неточностью употребления, допускающей более широкую интерпретацию (напр., «натянуть постромки» (о лошади) > «приложить усилие» в случае нем. *sich anstrengen*). М. Лойманн высказывает даже следующее смелое предположение: использование слов в переносном значении в поэзии (то, что Аристотель в «Поэтике», гл. XXII называет расширенно *μεταφορά*, включая в это понятие все тропы) не заложено в природе поэтической речи, а связано с наблюдением этого общеязыкового процесса [Leumann 1959: 294].

[8] Б. Фортсон в одном из обзорных сборников по исторической лингвистике говорит о «фундаментальном пороке», заложенном в идее семантического изменения: поскольку «значения возникают в голове говорящего заново» при каждом новом употреблении, «связь между новым и старым значением представляет собой иллюзию» [Fortson 2003: 652]. Достаточно проконсультироваться с типологическим обзором частых семантических переходов, представленном в книге [Heine, Kuteva 2002], чтобы убедиться в сомнительности этого вывода. Переосмысление предполагает частичное сохранение старого смысла, а не произвольный скачок от одного смысла к другому.

Быть может, наиболее оригинальной попыткой соотнесения семасиологии с социокультурной динамикой остается классическая работа Антуана Мейе («Comment les mots changent de sens», 1905—1906 гг. [Meillet 1958]). Согласно Мейе, язык следует понимать не как единую систему, а как совокупность социальных и профессиональных арго[9]. Слово меняет значение в тот момент, когда оно пересекает границу социолектов: так, сужение значения связано с заимствованием из общего языка в социолект (ср. *сложение* как математический термин), а расширение — с распространением специального термина (фр. *arriver* < лат. adripare «причаливать»). Мейе преположил, что на основании заимствований из того или иного арго (морского, охотничьего, судебного) можно оценить общественную значимость той или иной социальной группы в определенный период развития языка. Одним из наиболее влиятельных в языковом отношении классов оказываются интеллектуалы, которые, в частности, служат посредниками в процессе заимствования из иностранных языков (например, из латинского в современные европейские языки)[10].

Ценность подхода Мейе заключается в том, что он позволяет рассматривать на одних основаниях процессы культурного импорта (заимствования абстрактных понятий из других языков) и распространения в пределах одного языка слов, происходящих из специального языка философии или литературы. Так, в эволюции понятия нравственного императива во многих западноевропейских языках необходимо постулировать разделение философского понятия подобающего поведения, которое существовало только в латинском, т. е. в языке «интеллектуалов» (лат. *officium*), и бытового представления об обязанности как о чем-то, что один человек «должен» другому (фр. *devoir*,

[9] В этом не следует видеть противоречие со структуралистским представлением о единстве языковой системы. Мейе, как и Соссюр, был прежде всего историческим лингвистом, и предпосылка системности языка была для него лишь рабочей гипотезой, позволяющей более точно описать синхронное функционирование языка на любом этапе его развития, в том числе — на этапе, подлежащем реконструкции. Если историческое объяснение требовало иных предпосылок (как в обсуждаемом случае), эта гипотеза оказывалась неактуальной.

[10] Отдельные позднейшие исследования свидетельствуют о перспективности предварительных разработок Мейе. Так, наличие отдельной сферы специальной юридической и сакральной терминологии в латинском указывает на существование обособленного класса людей-носителей этих социолектов; обращаясь в суд или приходя в храм, плебс пользуется чужими словами. В греческом, напротив, базовая юридическая терминология была заимствована из общего языка в специальный (обвинитель называется «преследующим», обвиняемый «убегающим» и пр.). См. об этом [Struck 1954: 22—28].

ит. *dovere*, исп. *deber*). Естественно предположить, что утверждение концепта гражданского долга связано с экспансией терминологии латинской моральной философии, приведшей к тому, что люди пишущие начали употреблять слова *devoir* и пр. в тех контекстах, в которых латинский узус требовал *officium*. Из языка интеллектуалов это новое понятие перекочевало в сферу общего употребления: жители Европы усвоили понятие гражданского долга — бедного, но все же вполне узнаваемого родственника цицероновского *officium*.

Что произошло с точки зрения традиционной Begriffsgeschichte? Новая эпоха породила новое понятие, которое каким-то неизъяснимым образом вселилось в старое слово. В рамках теории Мейе мы можем говорить о череде заимствований: из латинского в язык интеллектуалов, а затем из последнего в общий язык (предположительно с одновременным расширением значения). При этом речь идет о *семантическом заимствовании*, т. е. заимствуется только значение, но не форма слова. Семантическое заимствование, конечно, предполагает, что два слова (напр., лат. *officium* и фр. *devoir*) исходно должны были пониматься как отчасти схожие по значению. Лексическое заимствование, напротив, по крайней мере отчасти мотивировано отсутствием смысловых «аналогов» в языке-реципиенте (ср. фр. *office*, ит. *ufficio*, исп. *oficio*; подробнее об этом различии см. ниже).

Специфика древнерусского материала заключается в отличной от западноевропейской динамике взаимодействия языковых регистров: близость языка образования (церковнославянского) к разговорному языку в принципе облегчала распространение заимствованных из греческого понятий. Это позволяет говорить не только о сохранении элементов патристического и византийского узуса, но и о понятиях-«реликтах античной культуры, имплицитно содержавшихся в переводных текстах и вместе с ними ставших достоянием славянских литератур» [Буланин 1991: 77]. С другой стороны, церковнославянский не мог обеспечить той преемственности языка философии, которая была свойственна средневековой латинской образованности. Следствием отсутствия специального философского (богословского) образования было то, что в активный восточнославянский узус попадали преимущественно те греческие абстрактные понятия, смысл которых можно было с легкостью извлечь из внутренней формы слова, реплицированной в их древнерусском эквиваленте. Таким образом, в Древней Руси возникает ситуация, в которой собственно языковые механизмы могут оказывать непосредственное влияние на формирование абстрактных понятий.

Примером такого влияния может служить история рус. *совесть*. В старославянском и церковнославянском *съвѣсть* выступает как семантический и словообразовательный аналог греч. *συνείδησις*, *συνειδός*. Развитию значения этого греческого понятия посвящено несколько специальных работ [Zucker 1928; Snell 1966; Seel 1953; Cancrini 1970]. Слово *συνείδησις* было образовано от глагола *συνειδέναι*, который управлял дополнением в дательном падеже и обозначал совпадение точек зрения двух людей (букв. «я со-ведаю кому-то в чем-то»); следующим этапом было употребление в качестве косвенного дополнения возвратного местоимения: данное словоупотребление означало: «я сознаю свое положение» («я со-ведаю себе в том, что...»); собственно этическое значение возникло в тот момент, когда это выражение начали относить не к положению, а к поступку, совершенному в прошлом, причем в дохристианскую эпоху так говорили, как правило, только о дурных поступках [Snell 1966: 14]. Совесть определяется как свидетельство о совершенном в прошлом проступке, т. е. как согласие двух я, удаленных друг от друга во времени.

Обращаясь к старославянскому *съвѣсть*, несложно заметить, что совпадение внутренней структуры слова в сочетании с наличием глаголов *съвѣдѣти* «знать» и *съвѣдѣтельствовати* «свидетельствовать» (с дативным управлением) создает предпосылки для возникновения схожего с греческим понятия. Интересно, что эта аналогия оказалась возможной благодаря своеобразной исторической аберрации: в византийском греческом *συνείδησις* было уже автономным понятием, не связанным непосредственно с глаголом *συνειδέναι*[11]. Таким образом, использование слова *съвѣсть* для перевода греч. *συνείδησις* говорит о семантическом заимствовании (хотя, видимо, не о калькировании, как обычно считается), сопровождавшемся актуализацией внутренней структуры слова[12].

Иначе сложилась языковая ситуация, когда русский язык столкнулся с латинским рефлексом того же греческого понятия (*conscientia*) и его эквивалентами в новых европейских языках: это привело не к обновлению или расширению значения слова *совесть* путем семанти-

[11] На синхронном уровне старосл. *съвѣдѣти* — эквивалент греч. *γιγνώσκειν*, *εἰδέναι*, *съвѣдѣтельствовати* — *μαρτυρεῖν*, а *съвѣсть* может соответствовать греч. *ἔννοια*, *διάνοια*, *γνώμη* и даже *μάρτυς* [Прохоров 1973: 51; LLP IV: 242].

[12] Судьба этого понятия в древнерусском (в текстах нач. с XV в.; см. [Прохоров 1973: 51]) и русском литературном языке исследована недостаточно. См. также заметки В. В. Колесова об искажении литературной семантики слова *совесть* в диалектном узусе [2004: 662—675].

ческого заимствования, но к возникновению новой кальки *сознание*. При этом если в XVIII в. *conscientia* переводится словом *совѣсть*, то в XIX веке внутренняя форма этого слова уже не воспринимается как словообразовательный аналог *conscientia*. Как показывает Прохоров [1973: 52], утверждение в языке слова *сознание* привело к сужению сферы употребления старого слова *совесть*. Таким образом, возникшее в современном русском языке строгое различение нравственной и интеллектуальной составляющей *conscientia* (этого не произошло с фр. *conscience*, исп. *conciencia*) следует объяснять не только логикой культурного импорта, но и забвением внутренней формы слова *совесть*[13].

Итак, одна из задач исторической семантики — выявить процесс зарождения понятий в пределах языка, а вернее — на границах языков, социальных арго и стилистичесих регистров[14]. Основным механизмом возникновения нового слова-понятия оказывается механизм *переноса* значения через одну из этих границ («метафоры» в исконном смысле этого слова). Можно выделить три типа переноса значения: (1) семантическое заимствование, предполагающее контаминацию исходного и нового значений; (2) калькирование, при котором новое значение легко считывается с внутренней формы слова[15]; (3) собственно заимствование, при котором значение нового слова может быть выведено только из контекста употребления (конечно, специальные термины могут вводиться с определением). К области традиционной семасиологии относится лишь первый тип переноса значения, поскольку только в этом случае имеет место преемственность значения отдельного слова в пределах языка[16]; однако иссле-

[13] Отчасти сопоставимый пример смысловой аберрации обсуждается в работе А. А. Алексеева [1990]: в истории слова *присутствие* / *присудствие* в языке XVIII в. калька лат. *praesentia* наложилась на слово *присудок* «область юрисдикции» (чем, в частности, объясняется позднейшее употребление слова *присутствие* в значении «бюрократическое учреждение»).

[14] Такой подход можно назвать семасиологическим, так как он предполагает движение от конкретного слова к понятию. На противоположном, ономасиологическом принципе основана семантическая типология, исследующая выражения универсальных значений в разных языках (ср. работы А. Вежбицкой).

[15] В лингвистике принято говорить о семантической мотивированности таких слов. Ср. о роли внутренней формы слова при заимствовании отвлеченной лексики (на примере истории слова *предчувствие* в языке XVIII века) в работе [Круглов 1999].

[16] О проблеме преемственности значения слова ср. замечания В. В. Виноградова: «Изучение непрерывности развития значений слова затруднено тем обстоятельством, что по отношению к далекому прошлому вопрос о составе активного словаря, об объеме и стилистических функциях пассивного словаря, о переходе тех или иных

дование истории понятий требует внимания и к двум другим типам эволюции смысла[17].

В заимствованиях в старославянский и древнерусский из греческого в сфере абстрактной лексики более часты первые два типа переноса значения: семантическое заимствование и калькирование. Если в понятие калькирования включить перевод устойчивых словосочетаний, которые позволяют уточнить заимствованное значение слова через ближайший контекст, в этих двух типах изменения значения можно увидеть единый механизм. Например, словосочетание *смрадьнъ грѣхъ*, имеющее важные для христианского мировосприятия коннотации, передает греч. *δυσώδης ἁμαρτία* и служит одним из контекстов усвоения заимствованного значения слова *грѣхъ* (=*ἁμαρτία*). Схожим образом следует рассматривать историю слова-понятия *долг*: в своем переносном значении оно представляет собой семантическое

слов из подспудного существования или инертного состояния в живое общественное употребление почти неразрешимы. Между тем, все эти изменения в характере пользования словом, в способе его восприятия обычно сопровождаются экспрессивной переоценкой слова» [Виноградов 1999: 25—26]. Можно предположить, что изменение значения, даже выражающееся лишь в «экспрессивной переоценке слова», связано с пересечением границ языковых регистров.

[17] В случаях, когда речь идет о заимствовании из иностранного языка, представляется, что выбор одного из трех перечисленных механизмов отчасти обусловлен тем, есть ли у ответственной за заимствование социальной группы (в случае абстрактных понятий это «интеллектуалы») установка на обращение к иным социальным группам. Так, использование третьего типа заимствования предполагает большую замкнутость целевой аудитории, так как он затрудняет выход слова за пределы социолекта. Широкое распространение слов-заимствований говорит, как предполагал Мейе, о социополитическом весе того или иного социолекта (напр., марксистская лексика в советском новоязе, заимствования в языке новой петровской элиты). Те же выводы можно отнести к процессам изменения значения в пределах одного языка. Дистанция между отдельными социолектами предполагает взаимную непереводимость слов-понятий: непосвященные носители могут опираться исключительно на контекст употребления слова из «чужого» языка. Напротив, создание специальной терминологии путем сужения значения общеупотребительных понятий предполагает сосуществование общего и специального значения (как на начальном этапе создания специальной философской терминологии в греческом, см. примеры: [Struck 1954: 27]).

Изменение общего значения может быть результатом экспансии специального значения, т. е. последующего семантического заимствования. Таким образом следует анализировать и возникновение специальной христианской лексики в греческом, которое было опосредовано укреплением нового значения в арго христиан. В случае *εὐαγγέλιον* (добрая весть > евангелие), *ἐπίσκοπος* (наблюдатель > епископ), *ἀπόστολος* (посланец > апостол), новое значение вытеснило старое, в то время как в случае *μάρτυς* (свидетель > мученик) и *βαπτίζειν* (окунать > крестить) оба значения сосуществуют в новогреческом. О семантических заимствованиях из греческого в латинский, в том числе в сфере христианской лексики, см. работы [Sainio 1940; Hiltbrunner 1958].

заимствование (греч. эквиваленты: *χρέος*, *ὀφειλή*). Однако это особое значение поначалу ограничено устойчивыми контекстными употреблениями, которые представляют собой кальки: *долг естеству*, *воздавать хвалу по долгу*, *грехи как долги* и пр.

Вплоть до начала XVIII века, когда в России возникает новый, терминологический концепт долженствования, отвлеченное понятие долга в целом не выходит за пределы этих отдельных метафорических употреблений и не покидает области христианских императивов. Перед тем как обратиться к истории интересующего нас понятия, кажется целесообразным остановиться подробнее на этих двух различных способах осмысления долженствования: *долг* как наивная метафора обмена и *долг* как философский концепт подобающего поведения.

1.2. *Officium vs. debitum: две «импликативные модели»*

Известно, что во многих индоевропейских языках понятия нравственного и материального долга выражаются родственными словами [18]. Речь несомненно идет о типологически распространенном явлении: нравственный императив осмысляется в экономических терминах как часть взаимовыгодного обмена между двумя социальными агентами [19]. В связи с этим возникает методологический вопрос: если

[18] Фр. *devoir*; ит. *dovere*; исп. *deber*; рум. *datorie*; вал. *dyled*; сербохорв. *дужность*; рус. *долг*; англ. *duty* < *du*, причастие от фр. *devoir* [Buck 1949: 643]; арм. *partkʻ* [Бенвенист 1995: 131—132]; ср. нем. *Schuld*, *Schuldigkeit*. Об этимологии и семасиологии нем. *Pflicht* см. замечания Йоста Триера [Trier 1945: 136—143], который возводит это слово к индоевр. корню **del*; к этому же корню он предлагает возводить рус. *дело* и праслав. **дългъ*, отказываясь от непосредственного соотнесения с гот. *dulgs* (эта гипотеза не учтена в [ЭССЯ, V: 180; Derksen 2008: 129—130]). За пределами индоевропейской языковой семьи ср. фин. *velvollisuus* (родственное *velka* «долг»). О глаголах долженствования см. сн. 26.

[19] Иными словами, понятие долга возникает в результате отсрочки при обмене дарами, т. е. как элемент фундаментального социального механизма дарения (в этом контексте о лат. *mūnus* «дар», «служба», «обязанность» см. [Бенвенист 1995: 133; Palmer 1956]; тот же корень в лат. *commūnis*, рефлексы которого доминируют в понятийном поле общественных отношений в новоевропейских языках; о семантических параллелях в славянских языках: [Иванов 1975]). Отметим, что эта же отсрочка предполагает доверие и благодарность; последняя в христианских культурах (лат. *gratia*, греч. *χάρις*) связывается с идеей незаинтересованного обмена (ср. [Caner 2006] с литературой) и божественной благодати. Палмер предложил связывать лат. *gratus* и *gravis* (тяжелый > отягощенный бременем > обязующийся вернуть дар (долг) > чувствующий благодарность; подробнее об этой гипотезе см. сн. 34); семасиологически благодать оказывается в таком случае тесно связана с логикой обмена (в свете этого представляет интерес возможность этимологического сближения греч. *χρέος* с *χαίρω* и *χάρις* [Chantraine 1999:

нравственный долг — это фигура речи (метафора), то в какой момент происходит обособление (то, что Барт называет «отвердением» и «оплотнением») этой фигуры речи в абстрактное понятие? Иными словами, где проходит граница между метафорическим употреблением, полисемией и омонимичностью?[20] И как оценить степень актуальности исходной метафоры в отвлеченном понятии?

Немецкий философ истории Ганс Блюменберг в работе 1960 г. указал на неудовлетворительность подхода к истории понятий, трактующего последние как устойчивые термины. Например, историю концепта *истина* корректнее описывать как последовательность связанных друг с другом метафор (напр.: *свет истины*; истина как сила, действующая вопреки агенту; *nackte Wahrheit* = «голая правда»); в отдельные периоды может происходить «терминологизация» метафор, но многие из них остаются в силе и не могут быть рационализированы, сведены к «понятию» (Begriff). Такие «абсолютные метафоры» являются «основными элементами философского язы-

---

1275]). О метафоре долга как бремени в другом культурном и языковом контексте ср. сн. 39.

В индоевропейских языках есть примеры эволюции деонтического значения типа *связать* > *обязать* (лат. *obligatio*, греч. безличное *δεῖ*; ср. [Brachet 2005]); в этом контексте обращает на себя внимание метафорика принуждения как связывания, характерная для заговоров в индоевропейской традиции (об этом [West 2007: 332—333]). Отдельный случай, по всей видимости, представляет собой лат. глагол *dēbēo* (*dē* + *habeō*), исходное значение которого, согласно Бенвенисту [1995: 133], — «иметь нечто, что получено от (de) другого» (не обязательно в долг). Иной тип развития деонтического значения, не связанный непосредственно с системой обмена, наблюдается в случаях перехода типа *подобает* > *положено* (др.-рус. *подобьно есть*; греч. *πρέπει*, *προσήκει*, *καθῆκον*; лат. *decet*; об этом переходе в африканских языках см. [Bavin 1995]); именно в рамках этой деонтической модели я рассматриваю *философское* понятие *officium* (подчеркну, что в римских памятниках *officium* встроен в систему обмена услугами; это слово может выступать как синоним *mūnus* и встречается в словосочетании *officium debitum*). О различных типах эволюции деонтического значения ср. также: [Heine, Kuteva 2002: 333], s. v. *obligation* и сн. 26.

[20] В лексикографической традиции абстрактная и конкретная ипостась слова *долг* описываются по-разному: в словаре Ушакова они даются как два значения одного слова, а в словаре Ожегова-Шведовой — как два отдельных слова; о наличии двух лексем может свидетельствовать то, что в абстрактном значении слово *долг* не допускает образования множественного числа. С другой стороны, полное разведение этих двух значений на семантических основаниях невозможно [Булыгина, Шмелев 1997: 237]; см. сн. 2, 22. Наиболее корректным представляется говорить о двух «словах-понятиях» (ср.: «неправильно думать, что слова имеют по нескольку значений: это, в сущности говоря, формальная и даже просто типографская точка зрения. На самом деле мы имеем всегда столько слов, сколько данное фонетическое слово имеет значений» [Щерба 1974: 290—291]).

ка — переносными употреблениями, которые не могут быть возвращены к буквализму логического мышления» («Grundbestände der philosophischen Sprache, “Übertragungen”, die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen» [Blumenberg 1960: 9]). Они образуют «область-катализатор, которая постоянно обогащает мир понятий (Begriffswelt), не теряя при этом своего фундаментального свойства» [Ibid.: 10][21]. Актуальность той или иной метафоры Блюменберг предлагает замерять с помощью «метафорического фона», который он называет «импликативной моделью» (implikatives Modell) [Ibid.: 16].

Как показывает Р. Цилл [Zill 2002], для «метафорологии» Блюменберга (в дальнейшем в настоящей статье речь будет идти о «тропологии») важна теория метафоры, предложенная Максом Блэком. Согласно Блэку, о метафорическом употреблении можно говорить только в контексте всего высказывания: так, синтагма *человек человеку волк* представляет собой «окружение» (frame) метафоры, а существительное *волк* — ее фокус. Концепт *волк* заключает в себе некоторую «систему устойчивых ассоциаций», которые переносятся на человека в качестве «импликаций» метафорического употребления [Black 1955: 287—288]. Так, если представить себе, что слово *волк* получит новое, переносное значение «человек», то жизнеспособность исходной метафоры можно будет оценить по степени актуальности метафорических (тропологических) импликаций в новом значении (человек недружелюбен, голоден, агрессивен и т. п.).

Возвращаясь к эволюции переносного значения слова *долг*, я постараюсь показать, что это значение возникает в отдельных окружениях — устойчивых синтагмах, которые заимствуются из византийского греческого. «Терминологизация» этой концептуальной метафоры происходит в XVIII в. под влиянием специального философского понятия — лат. *officium* и его семантических рефлексов в новоевропейских языках (прежде всего фр. *devoir*). Вместе с тем о сохраняющейся связи между прямым и переносным значениями слова *долг*

---

[21] В этом контексте представляют интерес примеры своеобразного цикла метафоризации, рассмотренные в работе Д. Н. Шмелева [2002]. Так, для слов *течь*, *жажда* исторически реконструируется значение, которое в современном языке воспринимается как переносное («двигаться», «желание»; 471—472). «Деметафоризации» подвергаются и кальки из греческого, которые в старших памятниках употреблялись только в переносном значении, а затем использовались «для выражения тех конкретных явлений, с которыми оказывалась соотнесена их “внутренняя форма”» (*искореиити* от *ἐκριζόω*, *въдворитися* от *αὐλίζομαι*; 471—474).

свидетельствуют *тропологические импликации*, которые сказываются на употреблении слова в его метафорическом значении. Можно предложить четыре основные импликации этики долженствования:

1. Универсальная система обмена, аналогичная денежной;
2. Задолженность, требующая погашения;
3. Кредитор;
4. Принципиальная возможность «вернуть» долг[22].

Как мы увидим, дискурс долженствования в восточном христианстве (в настоящей работе речь будет идти только о Византии и Древней Руси) был в целом подчинен логике этой импликативной модели. Именно на основе этой концептуальной метафоры византийские богословы выстраивали сложные конструкции, в которых практическая этика соотносилась с сотериологическими ожиданиями, экономика проображала икономию. Понятность этих построений для древнерусского читателя определялась воспроизведением лежавшей в их основе тропологической структуры, которая в свою очередь была обусловлена (семантически мотивирована) первичным значением слова *долг*.

Элементы наивной этики долга несомненно присутствовали и в западном христианстве[23]. Однако было и одно существенное отличие от греческой и восходящей к ней славянской традиции — актуальность на Западе латинского философского узуса, в рамках которого нравственный и социальный императив обозначался термином *officium*. Это слово (< *opi-ficium; *opus* «труд» + *facere* «делать») Цицерон употреблял в значении «надлежащее поведение», т. е. как эквивалент стоического термина *καθῆκον* (букв. «то, что подобает»; ср. [Kersting 1989: 402—406]). Любопытно, что Амврозий в De officiis ministrorum (I, 8, 25) оправдывает использование понятия *officium*, которое осознается как специальный термин языческой философии, тем, что оно употреблено в Лк 1,23 в расхожем значении «служба» (в греч. *λειτουργία*). Так или иначе, этот термин получил христианскую легитимацию, а зна-

---

[22] Актуализация этой импликативной модели возможна и в современном языке. Ср.: «— Раз жизнь тебе дана, ты, какой ни на есть, должен донести ее до конца. — Кому я должен? — вздохнул он. — Ему! — Она показала на потолок» (*В. Войнович.* Монументальная пропаганда. М., 2000. С. 273—274). Ср. цит. из Бердяева [Булыгина, Шмелев 1997: 237]: «это была прежде всего тема о долге слоя, воспользовавшегося культурой, интеллигенции перед народом... Этот долг должен быть уплачен». В целом у слова *долг* есть факультативная валентность кредитора (долг перед кем?) [Там же].

[23] [Glei et al. 1992]. Фома Аквинский употребляет *debitum* как синоним аристотелевского *iustum* (= *δίκαιον*); см. об этом в комментарии к изданию [St. Aquinas 1972: 316—320].

чит, и право на жизнь в средневековой западной мысли [Nelson 1933; Kempshall 1999; Jordon 2005]. Начиная же с периода Возрождения до конца XVIII в. трактат Цицерона De Officiis («Об обязанностях») был, пожалуй, самым популярным в Европе морально-политическим сочинением [24].

Выше была высказана гипотеза о том, что становление понятия гражданского долга в Новое время связано с влиянием философского термина *officium*. В целом язык Цицерона определил латинский узус новых европейских философов, а следовательно, и тот понятийный аппарат, которым в XVI—XVIII вв. пользовались образованные европейцы, рассуждая — уже на своих родных языках — о политике, обществе и морали. Показательно, что в XVI в. старые рефлексы *officium* (продолжающие то расхожее употребление, которое отражено в Лк 1,23) иногда употребляются в новом цицероновском значении (ср. [Wartburg 1955: 336; OED: s. v. *office*]; одно из значений *ufficio* в современном итальянском — «обязанность»). В этот же период происходит процесс оформления абстрактного понятия долга в немецком (*Pflicht*) и английском (*duty*) [Buck 1949: 643] [25].

Представляется вероятным, что влияние латинской моральной философии сказалось и на фр. *devoir*, ит. *dovere*, исп. *deber*, хотя датировать это влияние сложнее. Интересно, что эти три слова представляют собой субстантивированные инфинитивы, восходящие к употреблению глагола *dēbēre* («быть должным») в народной латыни в переносном значении «долженствовать». С другой стороны, рефлексы лат. существительного *dēbitum* («долг» в прямом значении; причастие страд. залога от *dēbēre*) имеют только значение материальной задолженности (фр. *dette*, исп. *deuda*). Аналогичная ситуация наблюдается

[24] Ср.: «few classical texts from the Renaissance to the nineteenth century have enjoyed the renown and influence of 'Tully's Offices', that is, Cicero's *De Officiis*» [Long 1995: 211]. О рецепции этого текста в целом см. [Dyck 1996: 39—49; Nussbaum 2004: 215—217]. Это сочинение Цицерона попадает в библиотеку Львовского братства, находившегося под влиянием польской педагогической практики, уже в 1619—1637 гг. (в каталоге оно значится под названием «Официум» [Лаппо-Данилевский 1990: 53]).

[25] В целом можно говорить о расщеплении латинского понятия на два семантических компонента: социально-политические функции индивида выражаются словами, непосредственно продолжающими лат. *officium* (фр. *office*, отсюда англ. *office*, *official* и т. д.), а его нравственные и гражданские установки — словом, которое можно рассматривать как частичное семантическое заимствование (англ. *duty* и т. д.). Вместе с тем единство понятия может быть восстановлено в результате экспансии слова с более широким значением (ср. сужение семантики англ. *office* и передача его функций слову *duty*; в русском языке XVIII в. тот же процесс затрагивает слова *должность* и *долг*; см. раздел 3.1).

в древнегреческом и латинском, в которых глагол *быть должным* был подвержен семантическим изменениям вплоть до грамматикализации, в то время как имя, образованное от того же корня, оказывается семантически намного более устойчивым и не превращается в абстрактное понятие[26]. Таким образом, состояние задолженности, выражаемое глаголом, скорее подвергается метафоризации, чем конкретный предмет, который был одолжен. В этом отношении новогреч. *χρέος* «долг» и рус. *долг* представляют собой исключения: в обоих случаях концептуальная метафора не является результатом типологически распространенного языкового процесса, а обнаруживает конкретную историко-культурную мотивацию в христианской метафорике.

* * *

Итак, в новоевропейских языках и культурах можно выделить две модели выражения деонтической модальности: универсалистская этика подлежащего возврату долга и философская концепция различных типов подобающего поведения, в распространении которой немалую роль сыграл трактат Цицерона De Officiis. Как будет показано в следующем разделе работы, в восточном христианстве мы имеем дело не просто с наивной этикой долженствования, но со сложной тропологической системой описания обязанностей христианина.

---

[26] Глаголы с семантикой долженствования часто получают дополнительное значение вероятности события, ср. *Завтра должен пойти дождь* (подробнее о переходе деонтической модальности в эпистемическую на примере фр. *devoir* см. [Meyer 1982]). Следующий возможный этап семантической эволюции — грамматикализация формы в значении будущего времени; перифрастическая конструкция с *dēbēo* употреблялась в этом значении в позднем латинском [Ernout, Meillet 1959, I: 295], с *ὀφείλω* — в позднем греческом [Browning 1983: 34]; ср. также гот. *skulan* [Бенвенист 1995: 136], англ. модальные глаголы *ought* < *to owe*, а также *shall* (< общегерм. **skal*, «I owe, hence I ought» [Watkins 2000: 77]); класс. греч. безличный глагол *χρή* «должно» родственен *χρέος* ([Chantraine 1999: 1274—1275]; ср. *χρεών* «судьба»).

Со схожим расхождением глагольного и именного употребления мы столкнемся в древнерусском: глагол *долженствовать* легче получает переносное значение, чем существительное *долг* (см. сн. 80). Козеллек [Koselleck 2002b: 43] отмечает эту же особенность в эволюции немецкого понятия *Bund*. Так, первоначально употреблялись лишь выражения типа *wir verstricken uns*, *wir verbinden uns*: «[e]rst nachdem diese selbst auferlegten Obligationen sich — über ein, zwei Generationen hinweg — in stabile Institutionen verwandelt hatten, wurde "Bund" auf seinen neuen Begriff gebracht, wurde es möglich, "Bund" als Substantiv zu benutzen. Sobald "Bund" dann als Substantiv existierte, war es möglich auch eine kohärente Theorie dieses Phänomens zu formulieren».

В этой парадигме этические установки определяются по отношению к вынесенному за пределы социума божественному абсолюту. Этическая концепция, которая постулируется в De Officiis, напротив, предполагает самодостаточность социальных механизмов для воспитания личной нравственности. Трактат Цицерона можно рассматривать как попытку скорректировать идеологию личного успеха, которая погубила республику ([Long 1995]; ср. [Lefèvre 2001]): теория обязанностей должна была показать, что амбиции преследующего свои интересы индивида (utile) могут быть согласованы с общественным благом (honestum). Иными словами, общество — по крайней мере, его образованная часть — может существовать автономно и не нуждается в суверене.

Несколько неожиданной платой за республиканский идеал оказывается отказ от универсальной концепции человеческой личности. Так, Цицерон пишет, что общественные деятели, частные лица и приезжие обладают разными officia (I, 124—125). В социальной мысли западного средневековья и Нового времени трактат Цицерона использовался для осмысления классовых различий как божественных установлений (основной термин: ordo; см. [Oexle, Walther 1990]): множественности социальных функций соответствовало множество officia[27]. Конечно, у философии Цицерона тоже есть теологические предпосылки, а именно идея божественной икономии, выступавшая у римских стоиков как идеологическое основание существующего социального порядка [Shaw 1985: 35—37]. Христианский консерватизм, о котором речь пойдет ниже в связи с концепцией гражданского долга у Феофана Прокоповича, питается из того же источника. Иными словами, христианская рецепция идей Цицерона об officium на Западе была обусловлена не только авторитетом классика, но и тем, что

[27] Эта социологическая концепция нашла отражение даже в поэтических трактатах XVI в. Дж. К. Дельминио в Della imitazione (1530) отмечает, что различия жанров и стилистических регистров (gli offici delle materie) аналогичны многообразию социальных типов: как не одинакова простота ребенка, простолюдина, солдата и т. д., так различная «простота» потребна, когда речь идет о ребенке или о пастухе [Weinberg 1970, I: 181—182]. Ю. Ц. Скалигер в теории декорума в Poetices libri septem III, 15 ([Deitz 1994, II: 200—225]; 1561 г.) говорит о необходимости по-разному трактовать представителей разных социальных групп (воин, полководец, кормчий, моряк, судья, священник, астролог, оратор, врач, ремесленник), которые определяются как разные литературные типы: почти все примеры Скалигер заимствует из «Энеиды». Вместе с тем термин *officium* употребляется в значении «профессия» или «призвание» (когда речь идет о призвании поэта или оратора; обзор употреблений в античных риториках см. в: [Walde 2003]; ср. сн. 71).

Цицерон опирался на то же представление о божественном Логосе, которое было унаследовано от стоицизма христианством.

Допуская некоторый схематизм, можно сказать, что в противоположность перечисленным выше четырем тропологическим составляющим импликативной модели долга цицероновский officium

1) предполагает различные типы поведения для разных социальных групп, сосуществующих в пределах республики;
2) установлен в согласии с неизменным естественным законом, а не отдельной историей обмена;
3) воспринимается социальным агентом как внутренний императив, а не диктуется некоей высшей инстанцией;
4) не может быть «возвращен», так как совпадает с поведенческими установками личности.

Сложность социальной организации предполагает множественность не только субъектов, но и объектов долженствования. В третьей книге De Officiis Цицерон обсуждает возможные противоречия между различными обязательствами человека. В этом контексте проясняется значение понятия officium как прецедента для новоевропейской концепции гражданского долга. Вот своеобразный катехизис государственника (III, 90): «Донесет ли сын о том, что его отец разграбляет храмы и прорывает подземные ходы в государственное денежное хранилище?» — «Нет, негоже так поступать. Более того, если такое дело разбирается в суде, сын выступит на стороне защиты». — «Однако не следует ли предпочесть отечество всем остальным обязанностям?» (Non igitur patria praestat omnibus officiis?) — «Безусловно. Однако само отечество в выигрыше от того, что граждане почитают своих родителей» (Immo vero, sed ipsi patriae conducit pios habere cives in parentes) — «Ну а в том случае, если отец задумает стать тираном или предать свое отечество, неужели сын будет молчать об этом?» — «Отнюдь нет, он станет умолять отца не делать этого. Если этим он ничего не добьется, он станет винить его и даже угрожать, прибегая к любым средствам. Если же дело будет идти о погибели отечества, он предпочтет благополучие отечества благополучию отца» (patriae salutem anteponet saluti patris)[28].

[28] В корпусе Цицерона можно найти иную трактовку понятия officium, более близкую стоическому термину *καθῆκον*. Согласно его Topica (§ 86), «призывы защищать отечество» (cohortationes ad defendendam rem publicam) воздействуют на эмоции слушателей, а не отсылают к их долгу (officium), в отличие от, например, вопроса о том, следует ли иметь детей. Однако в позднейшей рецепции Цицерона долг человека и

Цицерон использует в этом диалоге форму философской дилеммы (ср. известный пример из Карнеада: два мудреца на тонущем корабле, придя к выводу, что их жизни равноценны для общества, бросают жребий о том, кто спасется на единственной имеющейся доске [Blundell 1990: 231]). Однако цель его достаточна приземленная — дать «теоретическое» обоснование риторическому общему месту о необходимости самопожертвования во благо родины. В «Риторике к Гереннию» (IV, 44, 57), автором которой долгое время считали Цицерона, нежелание отдать свою жизнь ради спасения отечества подается как нечто противоестественное, «ибо весьма нехорошо отдавать назад свою жизнь природе, когда она к этому принуждает, отечеству же не отдавать, когда оно о том просит, так как жизнь, полученную от природы, сохраняем благодаря отечеству» (Etenim vehementer est iniquum vitam, quam a natura acceptam propter patriam conservaris, naturae cum cogat reddere, patriae cum roget non dare). Этот пассаж повторяет в качестве примера риторического распространения Эразм Роттердамский в De utraque verborum ac rerum copia (II, 11; [Erasmus 1978, XXIV: 630—631]), одном из самых влиятельных риторических руководств XVI в. Ниже мы вернемся к метаморфозам античного топоса жизни как заема, который должен быть возвращен кредитору-Природе. Здесь же для нас важно, что в De Officiis III, 90 эта мысль не подается как часть сложного риторического построения, основанного на метафоре *жизнь как долг природе*, а доказывается с помощью четкой иерархии человеческих обязанностей, на вершине которой помещается государство.

Итак, цицероновское понимание нравственного императива включало в себя идею подчинения личности социальному порядку — общественному благу, которому противопоказана тирания. Теоретики естественного права XVII в., прежде всего Г. Гроций и С. Пуфендорф, вслед за Цицероном искали основу естественного права в совпадении «utile» и «honestum», но расходились с ним в том, что второе выводили из первого (ср. [Tuck 1987: 105]). Можно сказать, что акцент на «utile» позволил создать на основе естественного права теорию абсолютистского государства (тем самым, история как будто подтвердила подозрение Цицерона, что крах республики был вызван именно переоценкой личной выгоды).

долг гражданина, в том числе долг воинский, оказываются неразделимы. Иначе у греков: напр., у Фукидида патриотизм граждан демократического полиса описывается как влечение (ἔρως), а в гомеровском эпосе воинское призвание приносит аристократам славу (κλέος).

Вместе с тем эволюция понятия долга в России XVIII в. позволяет говорить о том, что идеи естественного права служили не только дополнительной идеологической поддержкой абсолютной власти монарха. Это связано, во-первых, с внутренней логикой парадигмы officium, которая подчиняет индивидуальную этику нуждам общества: теперь носителем общественных обязанностей оказывается и сам суверен. Во-вторых, представление о гражданском долге как о функции по преимуществу дворянской элиты накладывается на представление об общечеловеческом долге перед Богом. В результате это понятие становится инструментом самосознания (и самокритики) наиболее образованной части российского общества, а не средством дисциплинирования населения (для этого, разумеется, существовали другие, менее утонченные методы). В следующем разделе подробно рассматривается унаследованная из Византии древнерусская тропология долженствования, которая составила скрытый христианский субстрат в понятии долга в XVIII в.

2. «Ино рукописание?» Тропология христианского долга в Византии и Древней Руси

ut silvae foliis pronos mutantur in annos,
prima cadunt: ita verborum vetus interit aetas,
et iuvenum ritu florent modo nata vigentque.
debemur morti nos nostraque...[29]

Гораций, Ars poetica, ст. 60—63

Основное значение слова *долгъ* (*дългъ*, *длъгъ*, *дългъ*) в древнерусском языке, как и в современном русском, — «деньги или вещи взаем данныя или взятыя» (второе значение в [САР[1], II: 716]), т. е. вещь, которая подлежит возврату. Примеры «переносного» употребления в целом ограничены рядом калек с византийского греческого: вслед за византийцами, восточные славяне писали о грехах, братской любви и смерти как о долгах христианина. Поэтому когда русская культура столкнулась с необходимостью перевода лат. *officium* и фр. *devoir*, слово *долг* сперва сопротивлялось этой новой семантике (отсюда употребление в этом значении слов *должность*, *долженство* в первой половине XVIII в.), а затем «под полой» пронесло в новое понятие

[29] «Как всякий год быстротечный листву обновляют деревья, / падают первые листья — так слов истощается старость, / новые, только родившись, подобно юношам крепнут. / Смерти должны и себя мы, и все, что у нас есть...» Последняя строчка представляет собой цитату из Симонида (Anth. Graeca X, 105).

свою христианскую предысторию. В этом смысле «долг гражданина», о котором твердят русские писатели во второй половине XVIII в., отчасти заповедан им византийцами, рассуждавшими о том, чем они обязаны Богу[30].

Согласно высказанной выше гипотезе, заимствование понятий из другого языка происходит в результате двух взаимосвязанных процессов: (1) калькирование устойчивых словосочетаний, т. е. буквальный перевод отдельных элементов иноязычной синтагмы, который создает эффект переносного употребления центрального слова синтагмы, осмысляемого как фокус метафоры; (2) собственно семантическое заимствование, т. е. процесс изменения значения отдельной лексемы под воздействием нового (переносного) употребления. Например, одна из строк «Отче наш» выглядит по-разному в Евангелии от Луки (11,4: «прости нам грехи наши»[31]) и Евангелии от Матфея (6,12: «прости нам долги наши»). В русской традиции используется форма с переносным употреблением (грех как долг), что наряду с другими подобными синтагмами создает предпосылки для семантического заимствования (ср. схожую ситуацию в немецкой традиции[32]). В англоязычной традиции, напротив, в общепринятой форме молитвы метафора долга не используется, а слово *debt* в переносных значениях почти не употребляется. Другой пример: исп. *débito*, как правило, относится только к денежной задолженности (в отличие от *deber*); единственное исключение — отсылка к «супружескому долгу» (как правило, в словосочетании *débito conyugal*, кальки с лат. *debitum coniugale*; ср. 1 Кор 7,3). В данном случае процесс семантического заимствования зашел не очень далеко.

Ниже я рассматриваю пять устойчивых контекстов, в которых в византийском греческом и древнерусском языках слова *χρέος*, *ὀφειλή* и

---

[30] Схожая траектория наблюдается и в эволюции соответствующего значения в греческом языке; если в классическом греческом не было абстрактного понятия долга-обязанности (помимо причастного образования *καθῆκον*, которое сохранилось в этом значении по сей день), то ныне в новогреческом в этом значении может выступать слово *χρέος* (в класс. греч. — только «материальный долг»). В византийском же греческом можно говорить лишь об определенных контекстах, в которых было принято такое переносное употребление. Таким образом, реконструкция византийского узуса свидетельствует и о семантических процессах в пределах греческого языка; однако языковая природа византийских источников чрезвычайно осложняет хронологическую оценку любых изменений в реальном узусе.

[31] Здесь и ниже переводы новозаветных текстов на современный русский приводятся по изданию Российского библейского общества (М., 2000).

[32] В «Отче наш» используется Schuld. Об истории немецкого понятия вины-греха см. [Besier 2003] (работа посвящена прежде всего XX веку); ср. также [Glei et al. 1992].

долгъ употреблялись в переносном значении. Значимость метафорического фона в каждом из пяти типов употребления оценивается с помощью импликативной модели, которая была описана в разделе 1.2.

Долг славословия. Восхваление Бога, Богородицы и святых составляет основную модальность византийской литургии, которая наследует по меньшей мере двум жанрам — хвалебным псалмам Давида и греческой панегирической традиции. К последней восходит понимание славословия как долга благодарности, которое находит выражение в устойчивом словосочетании *κατὰ χρέος*; калька *по долгу* встречается, в частности, в выражениях «по долгу величать, похвала по долгу»[33]. Этот панегирический топос можно возвести к эпиникиям Пиндара, в которых представление о задолженности поэта перед патроном-благодетелем (*εὐεργέτης*) ни в коем случае не противоречит тому, что в качестве основной мотивации славословия выступает *χάρις*, т. е. дух незаинтересованного обмена: милость / благодать не отменяет благодарности[34]. В позднейшей панегирической традиции эта топика осложняется идеей заведомой несостоятельности (апории) субъекта славословия.

[33] Примеры см. в [СДРЯ III: 121; Седакова 2005: 112—113]. Также: «подългоу захарие пѣсньми хвалимъ тебе по старости родивъша иѡана преславьнааго» [Стихирарь: 6]; «Симоне б(ог)огласе ап(осто)ле .... по длъгоу вьси бл(а)жимъ тя» [Пут. Мин.: 346]. Срезневский [I: 757] ошибочно трактует это выражение как эквивалент рус. «подолгу» (правильный перевод в дополнениях: III, 97). В тех же контекстах употребляется *дългжьно* [Срезн. I: 758].

[34] Об этих двух мотивах у Пиндара см. [Kurke 1991: 97—107] (ср. Дион Хрисостом. Сл. 40,3: «ничего нельзя взять в долг под больший процент, чем услугу, оказанную безвозмездно» [*χάρις*]). Несколько более спекулятивно можно говорить о семасиологической связке понятий задолженности, славословия и религиозной практики в индоевропейских языках. Лат. *grātēs* (в спец. значении «вотивные приношения» [Palmer 1956: 264 сл.]; ср. *grātus*, *grātia*), санскр. *gīr* «хвалебная песнь» и слав. *жрьти* «приносить в жертву» восходят к индоевр. корню **gʷerH* (ср. вероятное объяснение англ. *bard* как **gʷrH-dh(H)-o*: «тот, кто творит хвалу» [Watkins 2000: 34]). Л. Палмер [Palmer 1956] предложил выводить эти значения из идентичного индоевропейского корня с семантикой тяжести (> лат. *gravis*, греч. *βαρύς*). Жертвоприношение, как и славословие, в таком случае можно помыслить как бремя задолженности перед богами, которые выступают (так сказать, per definitionem) в роли благодетельных дарителей (в этой связи можно вспомнить, что старослав. *богъ* и его изоглоссы в иранских языках восходят к корню **bhag* «дарить, распределять блага»; ср. [West 2007: 121, 132] об этом концепте в индоевр. поэтических традициях). Иначе трактует лат. *gratia* и санскр. *gīr* (а также в том же ряду гр. *χάρις* и гот. *awiliuþ*) Бенвенист, который помещает эти понятия за пределы экономики обмена: «процесс взаимного обмена услугами и оплаты долгов может быть произвольно прерван безвозмездной услугой, дарением в знак благосклонности, чистой «благодатью», открывающей дорогу новой взаимности» [1995: 143].

Греческие отцы церкви, конечно, не были чужды этой традиции. Так, Григорий Назианзин говорит о том, что «почтить речью доброго начальника есть долг из всех долгов самый справедливый» (Поел 10,1), и применяет аналогичные формулировки к коллегам, членам семьи и христианским святым[35].

Об актуальности традиционной топики энкомия в византийском дискурсе славословия свидетельствует слово Иоанна Дамаскина на праздник Успения Богородицы: «Растворив страх любовию и совместный из оных сплетя венец, со святою робостию, дрожащею рукою, порывающеюся душою мысли нашей малое приношение Царице Матери, Благодетельнице всего естества (*τῇ εὐεργέτιδι πάσης τῆς φύσεως*) благодарственно как долг воздадим (*εὐγνωμόνως ὡς ὀφειλὴν ἀποτίσωμεν*)»[36]. Как и у Пиндара, долг благодарности обусловлен оказанным благодеянием. Однако христианская риторика предполагает и более радикальное понимание императива славословия: любое высказывание (*λόγος*) воздает долг благодарности Христу (*Λόγος*) за исключительную человеческую привилегию: ведь обладание языком делает людей разумными, «словесными» (*λογικοί* в противоположность безъязыким животным: *ἄλογοι*), т. е. приобщает их к божественному разуму (*λόγος*)[37]. Поэтому нет лучшего приношения Логосу, чем хвалебное слово (Гр. Наз. Сл. 4,3—4), которое хотя и является заведомо неполноценным воздаянием, все-таки предпочтительнее благодарности безмолвной (ср. [Аверинцев 1997: 56—58])[38].

---

[35] Сл. 19,2; Сл. 7,1; Сл. 24,1. Подробнее о метафорике долга у Григория Назианзина см. [Coulie 1985: 110—113].

[36] Oratio prima in dormitionem sanctae Dei genitricis Mariae 2; об этом тексте ср. [Аверинцев 1997: 57—58].

[37] О парономазиях с игрой на многозначности слова *λόγος* у христианских авторов см. [Bartelink 1963: 27—37]. Ср., напр.: *Ἢ γὰρ φιλοσοφητέον, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, ἢ τιμητέον φιλοσοφίαν, εἴπερ μὴ μέλλοιμεν παντελῶς ἔξω τοῦ καλοῦ πίπτειν, μηδὲ ἀλογίαν κατακριθήσεσθαι λογικοὶ γεγονότες, καὶ διὰ λόγου πρὸς Λόγον σπεύδοντες* (Гр. Наз. Сл. 25,1). Несколько менее изысканный пассаж из Иоанна Златоуста (De paenitentia III, 1 [PG 49: 291—292]) в славянском переводе: «того ради бо бесловесьныихъ скотовъ паче почьтени быхомъ яко же слово имѣти и словесе приимати и слова желати» [Усп. сб.: 305]. Там же: «дълъжьници бо еемь и сладъцѣ отъдаю дългъ не бо нищеты ми приносить отдание... словесьное же отъдание богатьство раждаетъ» (*χρεωστῶ γὰρ ὑμῖν, καὶ ἡδέως καταβάλλω τὸ χρέος ... ἐπὶ δὲ τοῦ λόγου ἡ ἀπόδοσις πλοῦτον γεννᾷ*).

[38] Этот топос сохранял свой благоприобретенный христианский подтекст и в XVIII в. (см. подробнее в сн. 70, 98). Так, в «Слове благодарственном» на победу под Полтавой (1720) Г. Бужинский вспоминает слова Иоанна Златоуста (In Gen. Hom. 9,5): «Что бо... придаст или прибавит ему благодарение наше? Всеконечне ничто же, нам

Представление о славословии как о долге христианина диктует следующие тропологические импликации:

1) универсальной системой обмена служит логос (Бог — язык — слово);
2) задолженность вызвана благодеяниями Христа (девы Марии, мучеников, святых);
3) который и выступает как кредитор;
4) возможность вернуть долг, по крайней мере малую его толику, существует, хотя и поставлена под сомнение его заведомой несоразмерностью божественной благодати.

Грехи как долги. Этот образ основывается на новозаветных суждениях, представляющих христианина как Божьего раба и должника[39]. Подобное соотнесение состояния греховности и финансовой задолженности предполагает (и влечет за собой) определенное понимание социальной природы греха, его встроенности во властную иерархию. Выказанная по отношению к нижестоящему милость служит гарантией милости, исходящей от Всевышнего[40]. Слова из «Отче наш» (Мф 6,12) — «прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» — выражают эту же опосредованную взаимность: задолжавший перед Богом грешник строит свои отношения с Богом не напрямую, а через третье лицо.

Эта модель связана с пониманием милостыни как способа «оплачивать» собственные грехи, т. е. как составляющей покаянной дисциплины. В работе Г. Андерсона [Anderson 2007] показана значимость представления о пожертвованиях как «кредите» (а о согрешениях как

же творимое от нас Богу благодарение премного помоществует и великую прибыль творит; но рцы ми — кую? и что может быти прибылнее человеку, яко содружество и общение стяжати с Богом? Благодарение за благодеяния его сие творит» [Гребенюк 1979: 248].

[39] Как показывает Г. Андерсон [Anderson 2005], метафора *грех как бремя* сменяется (арамейской по происхождению) метафорой *грех как долг* уже в поздних ветхозаветных текстах (Дан 4,24; Ис 40,2; 50,1; Лев 26,41).

[40] Так, в притче о десяти тысячах талантов (Мф 18,21—35) Христос сравнивает Бога отца с «царем, который захотел сосчитаться с рабами своими», но умилостивился при виде падшего ему в ноги должника. Когда же ему донесли, что прощенный им человек силою добивается от своего должника возвращения много меньшей суммы, разгневавшись «отдал его истязателям, пока не отдаст (*ἀποδῷ*) ему всего долга». «Так и Отец Мой Небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему [согрешений его]» (*ἐὰν μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν*).

«дебите») в иудаизме и сирийском христианстве. В иврите, как и в арамейском, грехи и долги называются одним словом, и новозаветное употребление объясняется калькированием семитского узуса [Chilton 1992: 115]; греческое словосочетание «отпускать грехи» (с глаголом *ἀφιέναι*), если не рассматривать его как арамеизм, даже получает превратный смысл.

Христиане на Востоке продолжали молиться о прощении грехов, используя понятие долговой записи как списка собственных прегрешений (см. [Lampe 1961: 1522]; ср. [Смирнов 2003: 93]). В этом значении в церковнославянских памятниках используется слово *рукописание*[41]. Чрезмерное накопление грехов ведет к верной погибели: в «Житии Андрея Юродивого» погрязший в блуде поп Рафаил не сподобился царствия Божия, так как «помалу накладе долгы дши своеи до конца» (*κατὰ μικρὸν ἀποστοίβαζε τὰ χρέα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ μέχρι τέλους* [Молдован 2000: 346, 563]). Использование слова *долг* в значении «грех» обычно в древнерусских текстах[42].

Хотя христианин, прощающий грехи своим ближним, может надеяться на отпущение своих «долгов», он — особенно в случае совершения тяжких грехов — также может прибегнуть к профессиональной помощи в рамках покаянной дисциплины. Согласно Симеону Новому Богослову, грешники — растратчики божественной благодати, лишенные доступа к Богу (*ἀπαρρησίαστοι ὄντες*). Рассчитывать они могут только на поручителя, который может взять на себя их долг (*ἀνάδοχον γενέσθαι τοῦ χρέους αὐτῶν*)[43]. Специфика восточнохристианской покаян-

---

[41] Примеры: см. [Срезн. III: 194—195] («запись, перечень»). Об исходном значении этого слова («долговая запись») см. [Живов 2002: 202—203]. В переводе «Диоптры» в описании Страшного суда очевидно смешение метафор: прегрешения и благодеяния умершего полагаются на две чаши весов, но первые описываются словом «рукописание»: «Бѣсове сбираються, близь тебе предстояще, и в мѣрило рукописание влагают твоих делъ» [Прохоров 1987: 202].

[42] Примеры: см. [СДРЯ III: 121]. Также: «а б҃гъ посъла ст҃го дꙋха съ нб҃се. не тъчию хоудыихъ дългов (*вариант*: грѣхо[в]) пращаꙗ» [Златоструй: 35]; «от ветъхаго длъга раздрѣшивъшеся сынове бл(а)г(о)дѣти явихомъся» [Пут. Мин.: 383]; «искупи ны долгов прадеда нашего адама» [Палея Толк.: 40 об.]; «Аще и грѣшенъ, но правою вѣрою рабъ твой, Господи, проситъ очищенія грѣховъ и желаетъ отпущеніе долгов» [Аввакум 1927: 402]. Ср. [Срезн. I: 759]: *дължьный* в значении «грешный»; *отъдание*, *отъпоущение* как синонимы слова *прощение* [Цейтлин 1977: 177].

[43] Текст *Περὶ ἐξομολογήσεως* цит. по изд. [Holl 1898: 110—127]. Согласно Симеону Новому Богослову, исповедь — это «не что иное, как признание собственных долгов» (*οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ χρεῶν ὁμολογία*). Таинство крещения даровало человеку родство с Богом; отвергнувший это родство превращает дар в долг, который он не может вернуть, ибо человеческие усилия не могут производить небесные ценности (*οὐράνια γάρ εἰσι καὶ*

ной дисциплины — как в той значительной роли, которая отводилась в ней духовному отцу, принимавшему на себя согрешения своих духовных детей, так и в том, что в рамках этих отношений с духовником сохраняли значение акты епитимьи; они, однако, имели, по-видимому, педагогическую функцию «противоядия» (*ἀντιφάρμακον*) и были лишены самостоятельной ценности в отношениях с Богом[44].

Итак, мы можем сделать некоторые выводы о том, какие тропологические импликации имела метафора «грех как долг» в Византии и Древней Руси[45]:

1) пенитенциальная система, в которой действует как принцип обмена (возвращения долгов), так и принцип благодати (прощения долгов);
2) понимание греховности как результата растраты божественных даров, т. е. задолженности перед Богом,
3) который вновь выступает как кредитор;
4) расплата с задолженностью предполагает сочетание личных усилий (епитимьи, милостыни) и заступничества поручителя.

Смерть как долг естеству. Представление о грехах как долгах, которые могут привести человека в ад, вступает во взамодействие с унаследованной греческим и латинским христианством коллокацией, описывающей жизнь как заем, который должен быть возвращен Природе. Этот образ часто встречается в греческих и латинских эпитафиях [Lattimore 1962: 170—171] и античных литературных памятниках[46].

ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἦλθε 4). О духовном отце как о поручителе см. [Смирнов 2003: 16—48, 68—71, 92—93].

[44] Симеон подчеркивает, что покаяние должно быть «искренним и трудным» для согрешившего; иначе грехи не могут быть переняты духовным отцом (*Περὶ ἐξομολ.* 6). О специфике покаянной дисциплины в России см. [Живов 2008].

[45] Иначе трактовалась греховная задолженность в западном христианстве, в котором большое значение приобрело понятие первородного греха, за который несет ответственность все человечество. В этом контексте на Западе разворачивается бурная полемика между «дебитистами» и «антидебитистами» о том, подлежит ли Дева Мария debitum peccati, т. е. первородному греху (об этом см. [Carol 1978]). У Фомы Аквинского грех (в том числе первородный) предполагает «долг наказания» (debitum poenae); смертный же грех «разрушает благодать» и требует вечного наказания (Summa Theologiae I, II, 87, 3.). На Востоке идея вечного, неизбывного «долга наказания» не была предметом активной рефлексии.

[46] Примеры выражения naturae debitum reddere (persolvere): [OLD: 487]; также: Rhet. Her. IV, 44, 57; Cic. Phil. X, 10; Amm. Marc. XXV, 3, 15. Смерть как долг в греческих памятниках: Anth. Graeca X, 105 (Simon.); Eur. Ale. 419, 782, Or. 1245; Lys. 21, 11; Philo

Выражение «отдать долг природе» перешло и в новые европейские языки без каких-либо христианских коннотаций[47]. Однако существовала и своеобразная христианская рецепция этого топоса.

Византийские и древнерусские авторы часто говорят о смерти как о долге человека естеству. Как и в случае разобранной выше метафоры человеческих грехов, состояние задолженности здесь указывает на зависимость человека от высших сил. Однако если в античных текстах понятие debitum naturae не предполагает ущербности Природы (даже наоборот), христианскому сознанию оно говорило о неполноценности *человеческого* естества[48].

Такое понимание делало возможным толкование земной миссии Христа как искупления долга, наложенного на людей. Так, во включенном в деяния Халкедонского собора «Послании папы Льва к Флавиану архиепископу Константинопольскому» земная миссия Христа приравнивается к принятию смерти как долга человеческой природы[49]. Иными словами, если долг был «оплачен» Богом, то людей ожи-

---

De posterit. Cain. 2 (с отсылкой к Plat. Tim. 42e). О Природе как инстанции, дарующей людям жизнь и потому требующей смерти как должного, в латинских текстах см. [Pellicer 1966: 277—278]; общий вывод монографии Пеллисера заключается в почти полном совпадении значения и сфер употребления лат. *natura* и греч. *φύσις* (в результате семантического заимствования из греческого в латинский).

[47] Нем. *die Schuld der Natur bezahlen*, англ. *pay one's debt to nature*, франц. *payer sa dette à la nature*. Ср. у Эмили Дикинсон: «Death is a debt to nature / Due...». У Шекспира Макбет, надеящийся избежать насильственной смерти, намеревается «live the lease of nature, pay his breath / To time and mortal custom» (IV, 1); у Пушкина в «Гробе Анакреона»: «Здесь готовится природе / Тяжкий долг он заплатить». Фразеологический оборот *отдавать последний долг* в значении «хоронить» зафиксирован с начала XVIII в.: «по обычаю нашему долгъ свой мертвому телу воздати не обленился» [Ист. Ал. рос. двор.: 142—143]; «последний долг отдавати кому» [Вейсман 1731: 374]. Он, по-видимому, представляет собой новую кальку (ср. фр. *rendre à qqn les derniers devoirs*; ср. также англ. *last offices*; эти выражения в свою очередь восходят к лат. *suprema solvere* [OLD: 1886]). Тем не менее ассоциативная связь с выражением *отдать долг природе* («умереть») более чем вероятна. Ср. у Сумарокова в «Гамлете»: «А я пойду *отдать последний долг природе*» (цит. по [Михельсон 1994, I: 759]); *отдать последний долг природе* «окончить жизнь» [Соколов 1834, 1: 651; СЦРЯ, I: 347].

[48] Здесь мы имеем дело с механизмом контекстного переосмысления значения, о котором писал М. Лойманн (см. раздел 1.1). Новое толкование предполагает еще одну семантическую метаморфозу: в исходной идиоме взятой в долг вернее было бы считать жизнь; смерть равносильна «возвращению долга» и поэтому сама воспринимается как «долг», который необходимо оплатить.

[49] «Таким образом особенность обеих природ [человеческой и божественной] была соблюдена и сошлась в одном лице: воспринято было божеством смирение, силой немощь, бессмертным смертное, и для того, чтобы полностью уплачен был задолженный долг нашей природы (*καὶ πρὸς τὸ τὸ χρεωστούμενον ὄφλημα τῆς ἡμετέρας φύσεως ἐκτιθῆναι*),

дает уже не смерть, а вечная жизнь. Эту же мысль высказывает Афанасий Александрийский (Orat. contra Arianos, II, 66). Таким образом, дохристианская идиома получает новое значение в христологическом контексте: Христос выступает как поручитель, выкупающий людей из долговой ямы; сама метафора искупления — *ἀπολύτρωσις* — отсылает к практике освобождения рабов[50].

Остается вопрос: кем было порабощено человечество до пришествия Христа? «Буквальный смысл глагола *λυτρόω* («искупить») заставлял раннехристианских богословов задумываться о том, кому именно Христос заплатил выкуп за человечество» [Алфеев 2001: 345]. В этих спорах большое значение приписывалось словам из Послания Колоссянам: воскресив своего сына, Бог и «вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним, простив нам все грехи, истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас»[51]. (Как уже упоминалось, основное значение греч. *χειρόγραφον* и церк.-слав. *рукописание* — «долговая запись»). В апокрифическом «Слове об Адаме», существовавшем и в церковнославянском переводе, миссия Христа толкуется как отмена долговых обязательств по договору, заключенному между изгнанным из рая Адамом и дьяволом [Тихонравов 1863, I: 12]. Это толкование, надо полагать, восходит к популярной на Востоке оригенистической теории выкупа у дьявола (к ней склонялись Василий Великий и Григорий Нисский; ср. [Епифанович 1996: 25]). Сформулированная на Западе идея умиротворения Отца, разгневанного грехопадением человека, была отвергнута на поместных Соборах 1156—1157 гг. в Константинополе, где было провозглашено учение о том, что «Христос как

божественная природа была объединена со страстной природой с тем, чтобы состоялось то самое подходящее для нашего лечения [средство, а именно чтобы] человек Иисус Христос — единственный и единый посредник между Богом и людьми — был способен умереть на основании одного и не был способен скончаться на основании другого» [Schwartz 1933: 13]. Тавтологию *τὸ χρεωστούμενον ὄφλημα* можно объяснить эмфазой, однако возможно и то, что она вызвана непонятностью употребленного существительного. В словаре Гесихия V—VI вв. (а также в позднейших словарях Фотия IX в. и в «Суде» X в.) *ὄφλημα* глоссируется как *χρεώστημα*.

[50] [Bergdall 1992: 655]. Об иудейской предыстории этого сближения см. [Anderson 2005: 19—24].

[51] Кол 2,14: *χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα, ἐξαλείψας τὸ καθ᾽ ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ.* Этот темный пассаж в Послании Колоссянам был предметом различных истолкований, и можно спорить о том, сводимы ли все эти святоотеческие, литургические, литературные и фольклорные источники к одному устойчивому мотиву, как это пытается показать Г. Мегас [Megas 1928].

человек приносит себя в жертву Богу и как Бог принимает жертву» [Алфеев 2001: 347]. На Западе же первородный грех остался в общем и целом неискупленным.

Мы можем подытожить христологическое перетолкование метафоры *смерть как долг естеству* в рамках нашей тропологической схемы следующим образом:

1) сотериологическая драма включает уникальное историческое событие искупления Христом;
2) долга, повлекшего за собой необходимость смерти;
3) существует несколько кандидатов на роль кредитора;
4) оплата долга, как правило, предстает как непреложный факт.

Может показаться, что христианин и его нравственные императивы не играют в этом сценарии никакой роли. На самом деле это не вполне так. Акцент на искупительной миссии Христа вступал в противоречие с идеей индивидуальной задолженности грешника. С одной стороны, греховность человека толкуется как принадлежность прежнего, враждебного человеку миропорядка, разрушенного Христом. К чему каяться, если, по слову Григория Назианзина, «за каждый наш (долг) воздано тем, кто превыше нас» (*ὑπὲρ ἑκάστου τῶν ἡμετέρων ἕκαστον τοῦ ὑπὲρ ἡμᾶς ἀντεδόθη*)?[52]

С другой стороны, возможно и парадоксальное понимание этой метафоры, обусловленное неопределенностью фигуры кредитора. В древнерусских текстах можно найти указания на то, что смерть истолковывается как долг, возложенный Богом на человеческое естество[53]. Смерть может даже переосмысляться как «общедательный

---

[52] Сл. 2,24; перевод: [Алфеев 2001: 350]. Ср. в слове псевдо-Иоанна Златоуста «О блуднице» (De meretrice) в славянском переводе: «рече к немоу спасъ правосоуди. и ты дълъжьнъ ми еси въ своеи жизни многы дългы и тебе пращаю» ([Усп. сб.: 329]; в подлиннике: *καὶ συ χρεστεῖς* (sic) *μοι τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς εὐθύνας πολλάς*). Однако сам факт задолженности людей перед Богом, согласно Григорию, не подлежит сомнению: он называет таинство крещения «даром, ибо ничего не привносящим дано, благодеянием, ибо даже и задолжавшим» (*δῶρον μὲν, ὡς καὶ μηδὲν προεισενεγκοῦσι διδόμενον· χάρισμα δὲ, ὡς καὶ ὀφείλουσι*; Сл. 40,4); добродетель названа «взятой в долг у Того, от кого и к кому всё» (*τὴν ἀρετὴν τῷ μεγίστῳ καὶ παρ᾿ οὗ τὰ πάντα καὶ εἰς ὅν τὰ πάντα χρεωστούμενην*; Сл. 2,14).

[53] Примеры см. в [Сл. XI—XVII., IV: 296]. В «элегических» текстах из Ефросиновского сборника, которые обсуждает Г. М. Прохоров: «обще естество оплачим» [1987: 129—30]; «долгъ общедателный въ умъ приимая» (131). Ср.: «ѡбщаго ҃ества долгъ ѡдати» [Ж. Стеф. Перм.: 82]; «И разумъ свое к Богу отхождение, естества отдати долгъ, духъ же к желанному Исусу предати...» («Житие Арсения Коневского»; [БЛДР, XIII: 174]).

долг всехъ царю Христу» [АИ, I: 332]. Поскольку Бог является распорядителем жизни (и земной, и вечной), он выступает в данном случае как кредитор. Таким образом, сохранившая силу метафора *смерть как долг*, утверждающая принципиальную ущербность человеческого естества, в данном случае как будто лишает силы искупительную миссию Христа.

Долг христианина как государственный налог. Наконец, необходимо обратиться к двум новозаветным моделям христианского долга, в которых задолженность человека перед Богом ведет не к необходимости расплаты, а к некоторой постоянной поведенческой установке в отношениях с мирской властью (долг как налог или дань) либо с другими людьми (долг любви). Отмена одной из тропологических импликаций деонтической парадигмы (принципиальная возможность возвращения задолженности) говорит о семантическом «оплотнении» понятия нравственного долга.

В свете притчи о десяти тысячах талантов, о которой уже шла речь выше, по-новому можно взглянуть на столь важный в позднейшей традиции оправдания земной власти призыв (Мф 22,21): «воздайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (*Ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ*); одно из основных значений глагола *ἀποδίδωμι* — «возвращать долги». Долг христианина мыслится по аналогии с его налоговыми обязательствами перед императором. Этот параллелизм заставляет задуматься: если отношения политической и финансовой зависимости, которые связывают римского императора и его подданных, выражаются в налогообложении, то чем и как воздавать должное Богу? Где те монеты, на которых вычеканен Его профиль?

В контексте налогообложения императив воздаяния Божьего Богу основан не на обмене, а на представлении о неизбежности существующего социального и экономического порядка. Это представление тесно связано с имперским самосознанием. Так, для римлян существует лишь одна власть / империя (imperium), а для греков-византийцев существует лишь одна *οἰκουμένη* (за пределами которой лежит мир варваров); только в этом контексте и могла возникнуть «универсальная» христианская религия. К этому можно добавить, что на периферии Римской империи налогообложение — это едва ли не основная форма взаимодействия подданных с центральной властью. Перенесение отношений с «абстрактной», невидимой властью императора в контекст христианства позволило помыслить долг налогоплательщика как отвлеченную (этическую) норму.

В Мф 22,21 этим условным, отвлеченным понятием долга управляет троп, одновременно утверждающий параллелизм двух сопоставляемых членов и наделяющий один из них привилегией переносного значения. Однако вне своего исходного контекста этот троп оказывается неустойчивым: отвлеченное значение глагола «воздавать» может быть распространено и на второй член сравнения. Отношения с земной властью в таком случае осмысляются не просто в финансовых, но и в морально-этических категориях. Аналогия может быть переосмыслена как метонимия: земные начальники оказываются ставленниками Бога, «ибо нет власти не от Бога» (Рим 13,1; ср. Ин 19,11), и воздаяние должного Кесарю оказывается знаком воздаяния должного Богу. Таким образом, исправная выплата податей служит напоминанием о состоянии рабской задолженности христианина перед Богом, а насилие мирской власти оправдано тем, что оно воспитывает в человеке страх Божий.

Именно этот шаг делает апостол Павел в том манифесте политического консерватизма, о котором, по замечанию Феофана Прокоповича в «Слове о власти и чести царской» — замечанию, которое вполне можно было бы отнести на счет самого Феофана, — можно было бы сказать, «что от самого царя послан был Павел на сию проповедь: так прилежно и домогательно увещавает, аки млатом толчет, тожде паки и паки повторяет: несть власть аще не от бога, власти от бога учиненны, божий слуга, божий слуга, служители божии суть» [Прокопович 1961: 84]. Для Павла аналогия между налоговой ответственностью и страхом перед Богом несомненна (Рим 13,5—8): «И потому надобно повиноваться не только из [страха] наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они [начальники] Божии служители, сим самым постоянно занятые. Итак отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь. Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви»[54].

---

[54] *Ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὴν τίμην τὴν τίμην, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον. Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν.* Связь этих слов с Мф 22,21, несомненно, ощущалась византийцами (напр., ср. комментарий к этому месту патриарха Константинопольского Геннадия [Staab 1933: 408]). Требование безоговорочного подчинения мирской власти в Рим 13,1—7 вызывало неприятие среди богословов; этот пассаж даже трактовался, без всяких на то оснований, как позднейшая вставка (см. комментарий Й. Фицмейера [Fitzmyer 1993: 663—664] с библиографией). В контексте практик римского налогообложения Рим 13,7 анализирует Т. Колман [Coleman 1997], который также указывает на то, что одно из обычных значений слова *φόβος* (помимо основного значения «страх») в греческом узусе начала новой эры — «почтение, выказываемое по отношению к власть имущим» (316—318). Об экономической мысли у Павла см. также [Gotsis, Drakopoulou 2002].

Необходимость платить налоги объясняется не разделением сфер влияния, как в Мф 22,21, а перенесением в сферу государственного управления религиозного принципа («не из страха наказания, но и по совести...»). Личное спасение зависит не от милости вышестоящего, как в притче о десяти тысячах талантов, а от добровольного повиновения нижестоящего; в этом контексте вполне логичной кажется и подстановка на место осуждения насильственного изъятия долгов осуждения тех, кто не желает эти долги выплачивать[55].

Обращаясь к нашей схеме, метафора христианского долга как налога предполагает, что

1) областью обмена является пространство универсальной религии, трактуемое по аналогии с пространством империи;
2) необходимость воздаяния мотивирована «рабским» статусом христианина как подданного;
3) в качестве кредитора выступает мирская власть как метонимия небесной власти;
4) возвращение долга происходит на регулярной основе, по аналогии с налогообложением.

Долг любви. О евангельском пафосе в Рим 13,5—8 напоминает долг взаимной (братской) любви — единственный долг, который, согласно Павлу, не следует «возвращать». Отношения братской любви остаются взаимными в идеале, но они, согласно нагорной проповеди (Лк 6,32—35), не должны быть продиктованы взаимностью: «Если вы любите любящих вас, какая вам за то благодарность (*χάρις*)? ибо и грешники любящих их любят». Долг любви заключается в экономическом безумстве — безоговорочном выделении кредита при условии невозвращения вложенных средств. Принцип взаимовыгодного обмена здесь прямо противопоставляется принципу, в соответствии с которым распределяется божественная благодать (*χάρις*)[56].

[55] Нужно отметить, что в древнерусском *долгъ* употребляется в значении «налог» [Срезн. I: 757], что в принципе упрощает заимствование павлианской риторики. О древнерусской рецепции Рим 13,1 см. [Lotman 1968: 99—101]. Ср. также: «царь долговъ имениемъ оставляет, священник же долговъ съгрѣшениемъ: он принуждает, а сей утешает» [ВМЧ, Сент. 14—24: 991].

[56] Столь иррациональное поведение тем не менее с лихвой окупается той благодатью, которую праведный христианин принимает от Бога: «Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и взаймы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего» (Лк 6,34—35). О несоразмерном вознаграждении, которое византийцы ожидали за свои добрые дела см. [Laiou 1996: 441—442; Caner 2006].

В первом Послании Иоанна братская любовь осмысляется как основное и достаточное условие праведной жизни: это тот долг, который возложен на людей принесением в жертву Богом своего сына[57]. Как и в притче о десяти тысячах талантов, исключение верховной власти из сферы человеческих отношений требует того, чтобы власть находила свое воплощение в этих отношениях. Однако Иоанн понимает *ἀγάπη* не как механизм прощения грехов нижестоящему, а как едва ли уже не достигнутый телос, который приравнивается к спасению (1 Ин 3,14: «Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти»). Грех, таким образом, оказывается не извечной и неискоренимой принадлежностью человеческого естества, а пережитком тех времен, когда человек был во власти дьявола[58]. Поэтому Иоанн считает возможным отказаться от страха перед Богом (1 Ин 4,18).

Как и метафора искупительной миссии Христа, долг любви может вступать в тропологический конфликт с пенитенциальной системой, представляющей грехи как долги (это неудивительно, так как Новый Завет как раз и провозглашает принцип благодати / любви в противовес закону Ветхого Завета). Любопытную вариацию на эту тему находим в «Слове о разсуждении любви и правде и о побеждении вражде и лже» Ермолая-Еразма (XVI в.), который трактует этику христианской любви как панацею от всех грехов (ср. 2 Ин 1,6). Интересующее нас место начинается с цитаты из Иоанна Златоуста[59]: «Златоглаголивый же Иоанн о сем тако пиша, глаголет: “братие, и до конца любовнаго долга да не расторгнем, но и другоицы должен и конца не имея, всяк бо долг воздается, любы же конца не имать, яко бо всяк долг нужа есть воздаяти, любовию же должен быти друг другу”». Ермолай затем

[57] «Если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга (*εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν*). Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь его совершенна есть в нас» (1 Ин 4,11—12). Ср. в «Послании мудрого Феофана монаху Прохору»: «Богъ бо любы есть — якоже научихомся божественных писаний; отколе познавается: правая — любы. Аще будетъ, досаду от възлюбленаго ны, любящему ны, да претръпите: аще любимъ любящаа ны, по Господьскому слову, — мытари и грѣшници то же творят, заимное дѣйство дѣюще. Мы же не заимною любовию любимъ тебе, но истинною» [БЛДР, VI: 222; Прохоров 1987: 94—5].

[58] «Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил. Для сего-то и явился сын Божий, чтобы разрушить дела диавола» (1 Ин 3,8). Ср. выше о метафоре искупления как выкупа человека из власти дьявола.

[59] In: Diligentibus deum omnia cooperantur in bonum 1 [PG 51: 165]. Другие схожие места у того же автора [PG 52: 624; 58: 656].

переходит к толкованию обсуждавшегося выше места из Послания к Римлянам: «Послушайте божественаго Павла, глаголюща о должных и воздаемых, кроме любве, “воздадите, — рече, — долги, ему же дань — дань, ему же страх — страх, ему же мзда — мзда, ему же честь — честь”, приближи бо ся к любви. Не рече к тому апостол, воздадите любовь, но что ино рукописание ея пишет, что глаголя, “ничим же никому же будите должни, но еже любите друг друга”, почто яко любы истекание есть благодати божиа, свыше имат бытие, не погибает з землею, не мимо идет с небом, не тлеет с солнцем, не посмражет с луною, не падет со звездами, не отпадает со древы, не увядает со цветы, не умирает со умирающими» [Клибанов 1960: 198].

Ермолай придает особый смысл последовательности «должных и воздаемых» в Рим 13,5—8; то, что «честь» упоминается в предпоследнюю очередь, указывает на постепенную метафоризацию понятия долга. Если наложение *дани* («налога») требует выплаты, то воздание чести предполагает соблюдение некоторых условностей. Любовь, к которой затем переходит Павел, оказывается как бы на последней ступени этой иерархии объектов долженствования; она может пониматься как долг только в самом отвлеченном смысле. Поэтому Ермолай настаивает на том, что отношения любви предполагают «ино рукописание», — то есть принципиально иной принцип долженствования. Основное отличие этого долга — в том, что его невозможно отдать; действие этого долга бессрочно, как «истекание» божественной благодати. Этого «рукописания» не касается тлетворный круговорот земного естества (движение солнца, смена времени суток, увядание цветов и смерть). Вероятно, Ермолай отсылает к обсуждавшемуся выше месту в Послании Колоссянам (2,14): истребив «бывшее о нас рукописание», Христос заключает с человечеством новый договор — долговую расписку, в которой значится только долг братской любви.

Заключая обзор устойчивых употреблений метафоры долга в Византии, следует признать, что долг братской любви предполагает наибольшее число нарушений тропологической схемы и поэтому находится ближе других к отвлеченному понятию о долге как о нравственном императиве:

1) принцип благодати, провозглашенный в Новом Завете, полагается как антитеза идеи обмена;
2) долг не основан на истории задолженности;
3) кредитор (адресат братской любви) принципиально ненадежен;
4) долг подлежит не возвращению, а культивированию.

* * *

Древнерусская рецепция концептуальной метафоры долга в целом укладывается в означенные выше рамки. Калькирование устойчивых контекстных употреблений не привело к появлению вполне самостоятельного понятия нравственного долга. Тем не менее некоторое обобщенное представление о долгах христианина в Древней Руси существовало. Об этом свидетельствуют те примеры переносного употребления слова *долгъ*, которые только отчасти следуют заимствованным из византийских текстов моделям.

Выше уже отмечалось, что восточнохристианская покаянная дисциплина полагалась на авторитет праведников, которые брали на себя грехи своих духовных детей. Аввакум даже утверждает обратный долг Бога по отношению к праведнику: «Грѣшнику кающемуся по благодати милостивъ бываетъ Богъ, а праведнику по долгу, и не токмо ему, но и чадомъ и внучатамъ его долженъ» [Аввакум 1927: 432][60]. В «Книге нарицаемой Козьма Индикоплов» про Адама и Христа говорится: «подобочестие и долгъ исполнивъ, съ прьвыи человекъ. прельстивъсѧ от диавола согрѣши. владыка же Христос. за того долгъ въздастъ раздравъ подобнѣ рукописание, и одолѣ врагу» [Коз. Индик.: 154]; в славянском переводе после слова «долгъ» во фразе «долгъ исполнивъ» выпадает определение в родительном падеже *τῆς φύσεως* «естества» [Там же: 333]. Какой именно долг воздал за Адама Христос, могло оставаться неопределенным, но сам факт искупления (либо отмены — ср. Кол 2,14) прежней задолженности понимался ясно.

Другой пример переосмысления заимствованного употребления находим в послании митрополита Фотия в Псков (1426 г.): «Вамъ же посадникомъ и властелемъ всѣмъ... учително глаголю: отъ Господа како дана есть на вы власть и сила от Вышняго; и сего ради должници есте работати Господеви, а не человѣкомъ» [РИБ, VI: 470]. Родство мирских и небесных властей ведет не к утверждению государственного эквивалента «божьего долга», а к наложению удвоенного бремени христианской задолженности на государственных мужей. В следующем разделе мы вернемся к использованию метафоры долга для кри-

[60] Это утверждение, при всей его смелости, имеет параллели в восточнохристианской традиции. Ефрем Сирин писал, что совершая благодеяния, мы даем в долг Богу, от которого мы поэтому вправе требовать вечной жизни как должного (Hymn. de Fide 5, 17). Как показывает Андерсон [Anderson 2007: 57—63], эта риторика основана на метафоре кредита и дебита в арамейском.

тики «властителей». В другом, более позднем тексте долг христианина совпадает с долгом подданного монарха (ср. Рим 13): «А как ему государю за те городы стояти, и в том его государская воля ... а наша должная за него государя бога молити, о том советовати нам непригоже» ([СГГД, I: 547]; 1566 г.). В этом контексте следует рассматривать и следующий пример, который свидетельствует о достаточно свободной трактовке долга как христианского императива (митрополит Иона Тверскому епископу Илье; 1452 г.): «... бил челом и докучал твердо, по своему святительскому долгу, чтобы сын мой князь велики... своих воевод послал на тех безбожников» [АИ I: 99][61].

Мы также находим примеры смешения нескольких традиционных метафор долга, особенно в памятниках XVII века; например, Симеон Полоцкий называет долг славословия братским долгом: «Но паче мы д[ѣ]вѣ мр҃іи, ꙗкѡ мт҃ри бж҃іей, и прочымъ ст҃ым, ꙗкѡ рабѡмъ бж҃іимъ вѣрны[м] токмѡ приличнꙋю онꙋ честь еѧже хр[с]тіанскіи и братскіи долгъ требꙋетъ содѣваемь» [Сим. Пол.: 55—55 об.]. Схожим образом, прот. Сильвестр в послании к сыну Анфиму называет участие в церковной службе «всякому христианину божиим долгом»: «и полунощница и часы в дому своемъ всегды по вса дни пѣти, то всакому хр[с]тіанину бж҃іи долгъ» [Дм. К.: 62]. В «Артаксерксове действе» (1672 г.) про царицу Астинь сказано, что она «любовь свою и долг преслушно преступила»; в немецком тексте этим словам соответствует «liederlich verwandelt / ihr Eh'schuld, Lieb und Treu in Ungehorsamkeit» [Арт. действо 1954: 80—81]. Иными словами, в русском переводе, по всей видимости, имеет место контаминация *долга любви* и *debitum coniugale* (не игравшего значительной роли в византийских и древнерусских текстах).

Итак, все перечисленные устойчивые синтагмы, описывающие долг христианина, находились в активном запасе древнерусского книжника; при этом они могли подвергаться переосмыслению, часто связанному с непониманием греческого узуса, и контаминации. Существование нескольких калькированных метафорических употреблений привело к частичному обособлению переносного значения понятия долженствования, однако собранный материал указывает на

---

[61] Пример из [Сл. XI—XVII, IV: 296]. Некоторые другие примеры переносного употребления см. в [СДРЯ, III: 121]. Наиболее интересный из них — «акы дълга проса» (из «Сказания о Борисе и Глебе»; [Усп. сб.: 67]) — представляет собой кальку с греч. *ὡς χρέος/ὀφειλὴν ἀπαιτεῖν* (у Иоанна Златоуста: [PG 51: 234; 58: 519; 60: 581]). Несмотря на словарное определение, они не дают основания говорить об обособленном значении «обязанность» у др.-рус. *долгъ*.

то, что это значение оставалось принадлежностью высоких регистров письменного языка, приближенных к церковнославянскому; иными словами, заимствование не пошло дальше «интеллектуального арго» древнерусской книжности. Кажется бесспорным, что в своем переносном значении ***долгъ*** трактовался исключительно как религиозный императив. О судьбе этого понятия в эпоху секуляризации в XVIII в. речь пойдет в следующем разделе статьи.

3. Долг человека и гражданина в России XVIII века

Должность! А, мой друг, как это слово у всех на языке, и как мало его понимают!

Фонвизин, «Недоросль»

3.1. *Феофан Прокопович между естественным и божественным законом*

Предпринятое в предыдущем разделе исследование показало, что до конца XVII в. в России концептуальная метафора долга была монополизирована божественным законом. Христианин, для которого «общедательный долг» смерти усугубляется личными долгами-грехами, не в силах сам погасить свою задолженность, но может полагаться на заступничество праведников, искупительную силу пострадавшего за человечество Бога и братолюбие как своего рода этическую программу-минимум. Как мы видели, взаимодействие всех этих элементов христианской картины мира происходит в пределах одной тропологической схемы. Что же происходит, когда в начале XVIII в. Россия с запозданием вступает в Новое время, и образованное меньшинство начинает пересаживать на родную почву идеи естественного права?

Прежде всего нужно отметить, что русский материал позволяет лучше выявить недооцененный исследователями христианский подтекст и в самих теориях естественного права. В. Кан [Kahn 1999] обращает внимание на то, что в теории общественного договора в «Левиафане» Гоббса отказ от собственных прав в пользу суверена диктуется не рациональными мотивами, а страхом (перед насилием в обществе, где царит безвластие). Однако страх и те «обязанности», которые он мотивирует, у Гоббса не только рационализируются (объясняются инстинктом самосохранения), но и связываются с религиозным долгом христианина — дискурсивной конструкцией, которая, как мы видели, опирается на предпосылку естественно заданной «подчиненной»

природы человека[62]. Представляется, что импликативная модель долженствования не подчиняется логике контрактных отношений, в рамках которой в общем и целом описывали гражданские обязанности теоретики естественного права: вступление в договор предполагает свободное волеизъявление автономного субъекта, у которого нет никаких непогашенных задолженностей.

Другой вывод, который я постараюсь уточнить ниже, касается механизмов «секуляризации» божественного закона, которая проходила в первой половине XVIII в. в России под эгидой и в интересах государства[63]. Основу этого механизма следует усматривать в столкновении двух деонтических моделей, обсуждавшихся во втором разделе этой статьи. Так, в текстах Феофана Прокоповича общепросвещенческая установка на социальное дисциплинирование (ср. [Уффельманн 2002]) связывается со специализацией отдельных функций (officia) в пределах общественного организма. С другой стороны, Феофан соотносит свою теорию абсолютизма с концепцией подданства, которая опирается на задолженность христианского субъекта. Отказывая верующему в доступе к Богу в обход существующей (и заведомо легитимной) властной иерархии, Феофан опирается на Рим 13.

Важно подчеркнуть, что жизнеспособность политических построений Феофана зависела в первую очередь от умелого использования традиционных дискурсивных ресурсов. Как отмечает Э. Лентин, значение идей естественного права для общественной теории Феофана (и прежде всего для «Правды воли монаршей») в литературе в целом преувеличивается[64]. Основным аргументом в оправдании абсолютно-

---

[62] Как отмечает В. Кан, в теориях человеческих обязанностей в Англии в XVII веке страх божий (иногда отождествляемый с совестью) действует как своего рода фукольтианская дисциплина: «it does not work simply by negation of punishment but by inciting the subject willingly to perform conscionable acts, thereby constituting the individual as subject to conscience» [Kahn 1999: 87]. В рассматриваемых в работе Кан текстах сыновний страх перед Богом выступает как парадигма властных отношений между людьми (например, в пределах семьи, между женой и мужем). Кан не указывает на христианский генезис императива «долг любви», вынесенного в заглавие ее статьи.

[63] Живов [1996: 422—427] видит в ведущей роли государства специфику российского Просвещения. Об истории понятия Просвещения в России XVIII в., о котором впервые заговорили ученые в ГДР в 1950-е годы, см. [Okenfuss 1995: 223—30].

[64] Интеллектуальные параллели такого рода истолковываются, начиная с работы Тецнера [Tetzner 1958], с отсылкой к контексту «раннего Просвещения» (Frühaufklärung); ср. [Lotman 1968] (который, впрочем, в целом предпочитает говорить о рационалистических, а не просвещенческих тенденциях в русской культуре XVII—XVIII вв.); [Зайченко 1984]. О раннем Просвещении в связи с развитием теорий естественного права см. [Hochstrasser 2000].

го правления для него остается божественный закон, установленный в Св. Писании и творениях отцов церкви [Lentin 1996: 32][65]. Элементы естественного права в «Правде воли монаршей» оказываются не инновацией Феофана, позволившей придать в нужный момент дополнительную легитимность самодержавному правлению в России, но попыткой перетолковать проникшие в Россию с Запада политические теории в соответствии с привычными представлениями.

С другой стороны, значение теорий естественного права не ограничено теорией государства, которую современные исследователи связывают прежде всего с «Левиафаном» Гоббса[66]. Ведь для того, чтобы субъект мог отказаться от своих прав в пользу суверена, эти права — а вместе с ними и обязанности — должны быть постулированы. В рамках этого комплекса идей следует, на мой взгляд, рассматривать и ту концепцию самодержавной власти, которая ныне теснее всего связывается с именем Феофана как автора «Правды воли монаршей» (1722) и «Слова о власти и чести царской» (1718)[67]. И с

[65] Согласно Лентину, элементы аргументации, основанной на естественном законе, «служат исключительно тому, чтобы придать в сущности традиционной для Московской Руси идеологии авторитетный облик современности» (52); они предназначены для тех представителей образованного класса, которые могли быть недовольны правлением Петра. По прошествии всего восьми лет после издания «Правды воли монаршей», во время конституционного кризиса 1730 года, высшая аристократия предприняла попытку введения в России выборной монархии. Авторы этого неудавшегося проекта Д. М. Голицын и В. Л. Долгорукий вдохновлялись современными политическими теориями и государственными преобразованиями в Европе [Bensor 1974; Lentin 1996: 46—48].

[66] Следует иметь в виду, что Гоббса Феофан, по-видимому, не использовал; книг Гоббса не было в его библиотеке ([Lentin 1996: 100—101] с литературой; в библиотеке князя Д. М. Голицына, однако, имелись «Philosophical Rudiments» Гоббса [Ibid.: 48]). Как показал Г. Гурвич, основным источником «Правды воли монаршей» были труды Пуфендорфа, прежде всего его «De officio hominis et civis», а также — возможно, отчасти через посредство Пуфендорфа [Гурвич 1915: 110] — Гроция. Концепция Гоббса существенно расходится с идеями Гроция и Пуфендорфа (а также Прокоповича), в частности, в понимании природы общественного договора: в то время как у последних договор заключают социум и суверен (а следовательно, суверен имеет обязательства перед народом, но не перед конкретным индивидом), у Гоббса договор заключают между собой индивиды, а суверен вообще не является договаривающейся стороной (а следовательно, юридически не несет никаких обязательств) [Там же: 60—64].

[67] Об авторстве «Правды воли монаршей» см. [Lentin 1996: 57—62]. Подробнее о западноевропейских источниках этого трактата и об относительной значимости в нем божественного и естественного закона см. упомянутую монографию Гурвича [1915]; ее основной вывод таков: «В отличие от своих западноевропейских образцов — представителей школы естественного права, автор “Правды воли монаршей” основывает... власть монарха не только на народной воле, но и на прямом божественном установле-

этой точки зрения было бы ошибкой недооценивать новизну утверждаемых им идей. Нет сомнений в том, что Феофан выстраивает свою концепцию положения человека в мире в согласии с принципом Гроция, который выносил действие божественной воли как бы за скобки анализа[68] (Просвещение превратило это теоретическое допущение в реальность). На Западе в этом контексте возникает понятие субъекта права, которое определило пути становления субъективности в Европе Нового времени. О том же, что получилось из этого в России, мы знаем еще далеко не достаточно.

Целесообразно начать обсуждение общественной теории Феофана с краткой характеристики его высказываний об этике в курсе, который он читал в 1708 г. в Киево-Могилянской академии[69]. Собственно этика, т. е. «монастика», трактующая о побудительных причинах человеческих действий, составляет для Феофана лишь фундамент для «экономики» и политики (описывающих соответственно управление хозяйством и государством). Феофан сразу же устанавливает связь этики с риторикой и властными отношениями, включая в число внешних побудительных причин убеждение и приказ. Эффективное государственное управление основано на манипулировании членами общества — и поэтому незаменимой в политическом отношении фигурой оказывается «философ», обязанность (в лат., вероятно, *officium*) которого — учить людей правильному поведению; при этом Феофан отмечает, вразрез с идущей от Платона философской и христианской традицией, что философ может быть плохим человеком (ведь хороший художник тоже *может* рисовать плохо). Высшей целью человеческих действий и желаний, согласно Феофану, является достижение счастья. Сам человек, однако, склонен обманываться в своих желаниях. Про-

---

нии... в соответствии с этим божественную санкцию получают как обязанности подданных, так и права и обязанности монарха» [Гурвич 1915: 76]. В работе о просвещенческих интенциях «Духовного Регламента» Д. Уффельманн ставит под сомнение принятые в исследовательской литературе определения Феофана как «наемного солдата», «апологета», «помощника» и «пропагандиста» Петра и обосновывает необходимость истолковывать «Духовный Регламент» как «оригинальную экклезиологическую программу» [2002: 56, 57].

[68] De iure belli ac pacis libri tres, II, 13; цит. в [Kahn 1999: 99]. В отличие от Гроция, Пуфендорф утверждает мораль, в частности, способность человека брать на себя обязанности (obligationis capax) как божественное установление (impositio) [Kersting 1989: 410].

[69] О содержании начала курса позволяет судить сохранившийся студенческий конспект [Прокопович 1980: 540—541]. Он издан только в украинском переводе [1980: 505—514].

исходит это по неведению: человек не знает, что ему надлежит. Ввиду этого «первая обязанность этики, которая управляет человеческим поведением, — это выяснить, в чем состоит высшее счастье; единственный путь к этому — это понимание того, что человеку более всего соответствует, в чем заключена его должность» (513—514). Однако должность (officium) — это вместе с тем и общественная функция человека, которая делает его управляемым с точки зрения государства.

В петербургских проповедях Феофан, следуя призванию «философа», совмещает политику и этику: он учит людей тому поведению, которое отвечает как интересам общественного блага, так и (по его определению) их собственным желаниям. Существенно то, что для проведения своих идей Феофан использует жанр христианской проповеди, назначение которого — выстраивание христианской личности: верующие оказываются заинтересованными слушателями, поскольку следование предписаниям проповедника помогает им идти путем спасения. Подспудной же целью текстов Феофана является преобразование христианского субъекта в члена общества, в сознающего свою социальную функцию гражданина.

В похвальном слове на годовщину Полтавской битвы (1717 г.) после перечисления последних успехов Петра Феофан задается вопросом: «Что убо воздадим господеви о сих, яже воздаде нам?» — и немедленно отвечает на него: «сие всякому помыслити надлежит, что не так от уст, яко от сердец, не тако от словес, яко от дел наших благодарствия требует бог наш» (59). Феофан умело переходит от панегирика к проповеди — но проповеди социального благополучия, а не индивидуального спасения. Прежде всего он утверждает принципиальную недостаточность панегирического жанра[70] — долг благодарения не исчерпывается славословием; слово должно стать делом. Единственным уместным воздаянием Богу за дарованные Петру военные победы является объявление войны нарушающей социальный порядок «междоусобице» — недостойным христианина делам и по-

[70] Ср. традиционную формулировку в «Слове благодарственном богу триипостасному о полученной победе ... под Полтавою» Г. Бужинского (1720): «...что воздамы господеви о всех, яже воздаде нам? кое предлежит нам долженство благодарения? кий долг за многия восприятия блага обстоит нас? Долженствуем, в первых, превеличайшее воздавати благодарение Богу, сицевую преславную победу даровавшую нам Господем нашим Иисусом Христом... должни же паки благодарити величество и престол его...» [Гребенюк 1979: 253]. В 1771 г. Фонвизин, произнося благодарственное слово «на выздоровление» Павла Петровича, выполняет уже «долг гражданина» [Фонвизин 1893: 161]. О судьбе этого топоса в русской торжественной оде см. сн. 98.

мыслам: «воздадим ему благодарение не так гласным пением, яко сердечным умилением, не так покланяюще телеса, яко душы наша в послушание заповеди его подчиняюще». Этический проект, который Феофан противопоставляет традиционному религиозному опыту, увязывается с проектом социальным. Благодарение Богу мотивируется достижениями государя, и «воздавать» им обоим нужно каким-то новым способом: не каяться или славословить, а осознавать себя законопослушными гражданами. В этом контексте переосмысляется и понятие христианского долга.

В «Слове в день святого благоверного князя Александра Невского» (1718) Феофан предлагает своим слушателям вполне определенную программу этического и социального самосовершенствования, в рамках которой процесс становления христианской личности оказывается вписан в парадигму выполнения той или иной общественной функции. В центре этой программы лежит понятие долженствования — морального и общественного императива, который отличается для занимающих различные положения в обществе людей, но следование которому приравнивается к исполнению общего для всех христиан долга. Для обозначения этого императива и соответствующей ему социальной функции Прокопович использует понятие *долженство*. Нет сомнения, что долженство передает латинское *officium* и предполагает дифференциацию социальных ролей [71].

Проповедь была произнесена в день святого князя Александра Невского, культ которого пропагандировал Петр. Как пишет в своем разборе этого текста Ю. В. Кагарлицкий, цель проповеди — «доказать, что Александр Невский действительно жил так, как подобает христианину» [1997: 47] [72]. Для этой цели Феофан привлекает цитаты из Св. Писания на тему: «как люди с разным общественным статусом могут спастись?» Ответ, который дает Прокопович (каждый должен выполнять свои общественные функции), соотносится Кагарлицким с описанным Максом Вебером механизмом построения капиталисти-

---

[71] Приведу два примера латинского словоупотребления. В «De arte poetica» Феофан говорит, что «специфическая функция учащихся — верить учителю» «discentium singulare officium est credere docenti» [Прокопович 1961: 231]. В «De arte rhetorica»: «задача оратора всегда — составить речь так, чтобы она могла убеждать» (officium utique erit ita componere orationem, ut ea possit persuadere) [Prokopovič 1982: 22]; об officium oratoris см. сн. 27.

[72] Хотя я согласен со многими общими выводами Кагарлицкого, я не могу не поспорить с его утверждением, что «речь направлена не на увещевания слушателей, а на оправдание конкретного властителя как выполняющего максимально добросовестно свои обязанности» [Кагарлицкий 1997: 47].

ческого общества на базе протестантской этики. Акцент на этике труда, связанный, как мы увидим, с риторикой Рим 13, действительно не обычен для древнерусского православия. Но сходство с протестантизмом здесь необязательно трактовать в духе Вебера. Основное содержание проповеди составляет теория властных отношений, построенная на различении социальных групп и их гражданских ролей. В этом Феофан не выходит за пределы общих мест теории естественного права XVII в., отдававшей человеческим обязанностям ту центральную роль, которую в античной и средневековой философии играло понятие добродетели [Kersting 1989: 456]. Можно вспомнить, например, что Гоббс в «De Cive» определяет «науку об обществе» (scientia civilis) как «учение о должностях» (officiorum doctrina) [Hobbes 1998: 78], включая «должности» человеческие, гражданские и христианские (describuntur hoc libello hominum officia, primo ut hominum, deinde ut civium, postremo ut Christianorum) [Ibid.: 77].

Феофан начинает свою аргументацию с дани христианскому универсализму: спасение доступно всем, вне зависимости от пола, национальности, общественного положения и возраста. Из этого, однако, делается несколько неожиданный вывод: спасение возможно только при условии соблюдения надлежащей каждому человеку социальной роли: «Сие же, яко основание подложивше, уже видим, яко предложенное нами слово истинное есть: да всяк, хотяй ити путем спасения, прилежно хранит, что творити имать по званию своему, сиесть: что царь, что подчиненный ему судия и правитель, что воин, что купец, что брачный и что безженный творити и чего не творити долженствует. Аще бо всем спасение предложено, не смотря на различие чинов, то что иное остается, разве да всяк по званию своему ходит? И се едино довлеет, и больше доводов не требе» [Прокопович 1961: 95—96]. То, что требовалось доказать (первичность officium), Феофан делает необходимым следствием заведомо верного постулата об общедоступности спасения. Уже после этого беспроигрышного софизма Феофан обращается к «естественному разуму»: «Вопросим естественного разума. Ты, кто либо еси, имееш невольныя рабы или и вольныя служители, скажи же, молю тебе, когда служащему тебе велиш: подай пить, а он шапку принесет, угодно ли? Знаю, что скажеш: и вельми досадно… Помысли же от сего и о бозе… Разве помыслим, яко человек точию гневается, когда слуга его не по его воли делает, а бог любит, аще противное воли его творим? …Судия, на пример, когда суда его ждут обидимии, он в церкви на пении. Да, доброе дело. Но аще само собою и доброе, обаче понеже во время и с презрением

воли божия, како доброе, како богоугодное быти может? Ищут суда обидимии братия и не обретают… Судия богомольствует. О, аще кая ина есть, яко сия молитва есть в грех!» [Там же: 97—98][73].

Потешный exemplum завершается суровым приговором судье, «грех» которого заключается в том, что он в рабочее время молится в церкви. Важнейший в традиционном православии религиозный опыт приобщения к божественной благодати лишается абсолютной, не соотнесенной с социальной реальностью ценности. Затем Феофан переходит к сухому, несколько даже схематичному изложению основных положений своего учения: «Но посмотрим, аще тако, яко же разум естественный, и священное писание, самаго бога слово, научает нас. А зде двоя сия ведати тебе подобает. Первое: яко бог не благоволит от нас приимати службы, яковую бы мы выдумали и нам бы показалася добрая… яко испытывать долженствуем, что есть угодно богови… Второе: яко всякий чин, правильно приемлемый, от самаго бога подается… Ныне же довлеет апостольское слово: “Несть власть аще не от бога”. От сих двоих ведений ясно знати может всяк про себе, кое ему надлежит дело… просто рещи, всяк рассуждай, чего звание твое требует от тебе, и делом исполняй требование его» [Там же: 98].

Вот простое и достаточное условие существования общества, в котором нет необходимости наведения правопорядка насильственными методами («не было бы нестроения, свары, зависти, суды неправыя» [Там же: 101]): в качестве носителя некоторого «звания» каждый член общества становится проводником властных отношений. Стоит отметить, что логика аргументации ведет Феофана совсем не к оправданию абсолютизма. Скорее здесь можно увидеть фукольтианскую модель власти, пронизывающей все общество. Составляющей частью этой концепции является представление о саморегулирующейся личности, которая поддерживает себя в удобном для существующего идеологического режима состоянии.

[73] О подобных «прикладах» у Прокоповича см. [Николаев 1996: 59—61]. Фигура мысли, приписывающая Богу негодование «хозяйствующего субъекта», восходит к Платону (Федр 62c; ср. Julian. 276b, 297a) и встречается в гомилетике: ср. «Зри и зде, яко по приношении тысящи приношений явися Господь Соломону. А иже кто сам не приносит, а Божие восхищает, не имать ли негодовати на него Бог? Ей, имать» [Nikon 1982: 415]. Ср. аналогичный пример в Великих Минеях Четьих (17 мая, «како достоитъ у церкви стояти со страхом и боязнию»): «Якоже кто цареви предстоя и беседуя с нимъ, и призвавшу отрока своего и, оставль царя, к рабу своему беседуетъ, тако и человек в пении блядый и глумяся во уме своемъ» [БЛДР, XII: 262].

Концепт долженства — это интериоризированная форма принуждения, которая прямо соотносится со «званием» человека. Например, Александр Невский «тщателен был, како бы в долженстве звания своего не оскудети и не постыдится перед господом, егда вопросит его о слове великаго сего домостроительства, врученного ему». Так же, Иоанн креститель «мытарем свое собственное и собственное свое воином долженство представил и сказал бы воистинну и прочиим, что должны они, аще бы и от прочиих вопрошен был» [Там же: 101]. Из этого места ясно, что долженство у Феофана даже в том, что касается покаяния, — категория не универсальная, а социальная. В этой схеме звание человека — то, как его называет или «окликает» (Альтюссер) идеология — целиком определяет его субъективность: «...не знаеш, что ты должен еси богу, государю, отечеству, всякому собственно ближнему, словом рещи: что ты должен званию твоему? А не ведати сего и не творити — не есть ити спасенным путем... Речет кто: чтож, когда я не ведаю моих долженств? Студное невежество! Лучше бы забыть тебе, как тебе зовут, нежели, что от тебе требует чин твой — слуга ли еси или господин, воин, или судия, или пастырь духовный и прочая ...» [Прокопович 1961: 102].

Звание оказывается важнее нареченного имени. «Чтож, когда я не ведаю моих долженств?» — это голос субъекта, который отказывается откликаться на зов идеологического порядка. Ответ на этот вопрос призваны были дать не только речи и писания Феофана; об этой же цели говорит множество прескриптивных текстов, которые породила Петровская эпоха (ср. несколько прямолинейную формулировку в начале «Устава морского» (1720): «того ради сеи воїскои Морскои уставъ учїнїли, да бы всякои знал свою должность, и невѣдѣнїемъ нїкьтобъ не отговарївался»; [УМ: 0]). Интересно отметить, что в теории долженства политическому единовластию отводится довольно скромная роль. Александр Невский включен в общественную систему, поскольку он, наравне с другими людьми, наделен долженством звания. Единовластное правление оказывается одной из множества социальных функций, выполняемых членами общества[74]. Тем самым Феофан

[74] О долженстве царей: «Правда воли монаршей» (1722), раздел 14 («...содержать подданных своих в беспечалии, и промышлять им всякое лучшее наставление как к благочестию, так и к честному жительству» [Lentin 1996: 196]). Ср. в книге «Политиколепная апофеосис» (1709): «двѣ бо суть наїпаче добродѣтелї, яже суть украшенїе, паче же должность преславнаго ї їстїннаго монарха, яже Авреліусъ вїкторъ їсчїтаетъ въ жїтїї августа глаголя: Duo sunt quae in egregiis principibus expectantur, sanctitas domi, in armis fortitudo: utroque prudentia; сїесть двое суть яже въ їзбранныхъ ї їзящныхь монарсѣхъ

в сущности снимает с фигуры царя нимб божественной благодати (в «Слове на день рождества» 1716 г. наследуемая монархия оказывается наиболее *рациональным* способом политической организации)[75]. Как пишет А. С. Лаппо-Данилевский, «[р]усская доктрина абсолютизма пользовалась, конечно, “божеским правом”, но охотно прибегала к праву “естественному”»[76]. Сам Петр предпочитал говорить о своей роли в государстве в терминах «божественного долга, а не божественного права» [Whittaker 1992: 83]. Однако, быть может, не менее значимым и долговечным изобретением Петровского времени, чем новая идеология царской власти, был новый тип субъективности: на основе представления о задолженности христианина появляется концепция гражданского долга как внутреннего нравственного императива. К кому именно относился этот императив в XVIII в. — это вопрос, на который должен ответить заключительный раздел статьи.

3.2. Гражданская должность и дворянская этика

Хотя построения Феофана претендуют на универсальность, его аудитория, судя по тиражам напечатанных его сочинений, не превыша-

чаятї должно, благочестїе въ дому, храбрость в оружїї, обоихъ благоразумїе» ([Полит. апоф.: 74—75]; цитата из: Epit. de Caes. 13, 4 [авторство этого текста ныне признается неустановленным]); «[в]сякъ благоразумнѣїшїї ї їстїнны монархъ не токмо честї, славы ї їзобилїя своего радї, долженъ всегда неусыпно подвїзатїся, но ї о цѣлостї, ползѣ ї спасенїї подручныхь ему долженствуеть попеченїе їмѣтї зане Iusti finis imperii est obedientium commodum & salus. сїрѣчъ: праведнаго монаршествованїя конечная вїна есть послушныхъ себѣ полза и спасенїе, глаголетъ Аммїанъ Марцеллъ в 25 книзѣ» (100; цитата из Amm. Marc. XXV, 3, 18).

[75] Характерно для подобного понимания царской власти то, что в «Слове на день рождества...» 1716 г., рассуждая о том, что в наследуемой монархии наследник «с молодых ногтей» обучается править, Феофан сравнивает царских сыновей с купеческими детьми: «Приходят им в слух судебные и советные, гражданские и военные повести, так, как детям купеческим в слух часто приходят торги, товары, прибыли, убыли» [Прокопович 1961: 41]. Эти элементы концепции царской власти как будто противоречат тенденции к усилению сакрализации монарха при Петре ([Живов, Успенский 1994: 151 сл.]; ср. 140 об употреблении именования «христос» применительно к царю; у Феофана оно имеет значение «помазанник»). Можно предположить, что абсолютная власть монарха оказывается востребована постольку, поскольку несознательные граждане не знают или не исполняют своих «долженств».

[76] [Лаппо-Данилевский 1990: 20]. Подробнее о совмещении риторики естественного и божественного права в юридических текстах XVIII в. см. [Павленко 1964]. О распространении идеи царя, служащего народу, в связи с утверждением новой концепции государства: [Lotman 1968: 115—116].

ла нескольких сотен человек, принадлежавших к узкому кругу новой петербургской элиты[77]. Это парадоксальное положение сохраняется на протяжении всего XVIII в.: общественный долг, как правило, постулируется как всеобщий императив, в действительности оставаясь принадлежностью этики служилого класса, т. е. дворян[78]. Усилия Феофана по различению *долженств* как социальных ролей прошли даром: в этом отношении сильнее оказалось христианское представление об универсальности субъекта долга[79]. Вместе с тем сохранял актуальность другой аспект officium: множественность адресатов, обязанности по отношению к которым должны быть иерархически упорядочены. На вершине этой иерархии, как того и требовал Цицерон, неизменно ока-

[77] Исключение составляет «Правда воли монаршей», отпечатанная огромным по тем временам тиражом (всего около 19 тысяч экземпляров; см. [Lentin 1996: 67]).

[78] Вернее было бы говорить даже не о дворянах, а о дворянской элите, «интеллектуальной аристократии», которой принадлежала «гегемония культуры» во второй половине XVIII в. [Марасинова 1999а: 24]. Ср. вывод Кагарлицкого: «Описанный Максом Вебером риторический механизм секуляризации человеческой деятельности, легший в основу мировоззрения целых социальных слоев на Западе, в России парадоксальным образом коснулся только носителей власти, нуждавшихся в риторике оправдания» [Кагарлицкий 1997: 47]. Анализируя понятия *честь* и *благородство* в XVIII в., Е. Н. Марасинова приходит к выводу о том, что эти понятия хотя и относились исключительно к дворянам, в России были лишены «сословного и фамильного гонора» и соотносились с внутренними нравственными качествами, в частности, с понятием *совесть* [Марасинова 1999б: 286]. Это наблюдение можно отнести и к понятию *долг* в XVIII в. (ср. сн. 95).

[79] Некоторые факты указывают на то, что новая концепция «регулярного» государства вела к унификации, а не к дроблению гражданских функций; ср. введение Петром единой подписи «нижайший раб» в челобитных вместо прежней системы, в которой представители разных сословий называли себя по-разному (см. об этом [Марасинова 2004: 88—89]). Феофан соотнес нравственный императив с общественной функцией, а так как дворянство оказалось единственной идеологически значимой социальной группой, то именно ее «долженство» было приравнено к гражданскому долгу. Марасинова показывает, что книга «О должностях человека и гражданина» (перв. изд. 1788 г.), составленная при непосредственном участии Екатерины и основанная прежде всего на «De officio hominis et civis» Пуфендорфа, существенно упрощает источник как раз в том, что касается горизонтального членения общества согласно функциям его представителей [Там же: 93—94]: в Екатерининском издании различаются лишь «низкие» и «знатные» подданные, а первые четыре «должности человека и гражданина» относятся к необходимости всегда и во всем повиноваться правительству ([Марасинова 1999а: 75]; подробнее об этом тексте: [Okenfuss 1995: 206—213]). Ср. у Татищева: «главныя должности из законов нужно со младенчества учить, яко: 1) должность к Государю, 2) должность к своему государству, 3) к родителям и единоутробным, 4) к своим домовным» ([1979: 128]; 1733 г.). Представление об ответственности монарха перед народом во время царствования Екатерины отходит на второй план, но остается в поле сознания современников.

зывалось государство (см. разд. 1.2.). Как отмечает Е. Н. Марасинова, «долг «ревностного служения» императору» стал «стержнем политического сознания дворянина и основой его патриотического чувства» [Марасинова 2004: 97]. Однако постепенная эмансипация дворянской элиты от государственной опеки во второй половине XVIII в. привела к тому, что долг перед монархом был переосмыслен как долг перед обществом. В новой, внеположной государству дворянской культуре — а затем и в культуре противостоящей власти интеллигенции XIX в. — общественный долг, сохранив патриотический пафос, оказался полностью отрешен от государственной службы.

Одновременно с процессом «оплотнения» понятия долженствования в течение XVIII в. меняют значение и сферу употребления выражающие это понятие слова. Если в первые десятилетия XVIII в. в этом значении преимущественно используются лексемы *должность* и (реже) *долженство*, к середине столетия их начинает замещать слово *долг*. Именно употребление подобных субститутов с ослабленным «метафорическим фоном» исподволь разрушает импликативную модель долженствования и тем самым делает возможным появление отвлеченного понятия долга.

Глагол *долженствовать*, а также оборот *быть должным* изредка употребляются в переносном значении уже в средневековых памятниках[80]. Выше уже отмечалось, что глаголы долженствования легче получают переносное значение, нежели существительные. Эта тенденция позволяет объяснить то, что в конце XVII — первой половине XVIII вв. мы сталкиваемся с оборотом *долг есть* в значении *нужно*, *должно*[81]. Это выражение полностью выходит из употребления по мере утверждения отвлеченного значения существительного *долг*.

К концу XVII в. относятся примеры употребления имени *долженство*, которое, вероятно, следует объяснять как вторичное образова-

---

[80] Напр.: «долженствуем честь воздаяти старцемъ» [ВМЧ: 24 дек., 2116]; слова бояр в «Слове о житии великого князя Дмитрия Ивановича»: «Длъжни есмы тобѣ служа и дѣтемъ твоим главы своя положити» [БЛДР, VI: 214]; другие примеры: [Срезн., I: 758—759; Сл. XI—XVII, IV: 302]. Ср. греч. глагол *ὀφείλω*, который достаточно рано получил отвлеченное значение (см. сн. 26). Более обычными выражениями этого значения в древнерусском служили *подобьно ѥсть*, *подобаѥть*.

[81] Ср. примеры в Букваре Кариона Истомина (1694): «начало аза писмене долгъ знати» [Истомин 1981: 4]; «словесъ бл҃гих долгъ чертꙋ соблюдати» (29; также с. 9). Часто использовал этот оборот В. Тредиаковский: «всем, зрим, родиться долг от мужа и жены» (Эпист. III); «так больше своея быть части долг всему» (Эпист. V); «Не долг уж тонку быть вещей зря на убор» (т. е. не нужно обладать тонким умом, чтобы наблюдать устройство мира).

ние от *долженствовать*[82]. Судя по известным мне примерам, у этого существительного не было четкой смысловой ниши[83]; значение его определялось словообразовательным статусом («то, что кто-либо долженствует делать»), который гарантировал терминологически устойчивое переносное значение. Как мы видели, этот церковнославянизм активно и своеобычно употреблял Ф. Прокопович; он попадает и в заглавие «Духовного регламента», и текст присяги[84]. Более того, слово *долженство* употребляется в контекстах, которые прямо наследуют древнерусскому употреблению слова *долг*; например, Г. Бужинский о долге славословия: «Что воздамы Господеви о всех яже воздаде нам, кое предлежит нам долженство благодарения» ([Гребенюк 1979: 253]; см. сн. 38); Ф. Прокопович о долге любви к ближнему: «Належит долженство искупляти пленники от ига поганскаго: се любы к ближнему; належит долженство всяким тщанием правильным обращати ко Христу неверныя: се паки и къ Богу и к ближнему купно сопряженная любы, единым делом и славы Божией и спасения человеческих душ поискующая» [Прокопович 1961: 75][85].

[82] Мотивацией могло служить то, что глагол воспринимался как деноминатив по модели *блаженство* — *блаженствовать*. Глагольный суффикс -*ствова* связан этимологически с суффиксом абстрактных существительных -*ство* [Kiparsky 1975: 304]; однако хотя многие древнерусские глаголы с этим суффиксом были образованы от подобных имен [Ножкина 1961], отнюдь не все глаголы с этим суффиксом имели именные соответствия (ср. [Силина 1978] о парах типа *верьствовать* = *веровати*, *памятьствовать* = *памятовати*, *ликъствовати* = *ликовати*, в которых первый член выступал как маркер высокого стиля); последнее относится и к древнерусскому глаголу *долженствовать* (ср. дублет *должновати*). Предположение А. С. Соломиной, что все глаголы на -*ствовать* в русском языке образованы от имен на -*ство*, лишено оснований [Соломина 1965: 173]. Об изменениях семантики образований на -*ство* с XVI в. до наших дней см. [Романова 1994: 102—110].

[83] «Обаче сие [наказание гуляк] долженство судий духовных и мирских» ([Сл. Евф. о мил.: 54]; конец XVII в.). В «Истории Мелюзины» (перевод с польского): «Ты же не сохранилъ дольженъства своего, уже меня всеи утехи и прохладу моего, и сам себе лишил еси» [Мелюзина 1978: 152]; в другом переводе XVII в.: «ты, понеже не сохранил ми еси долгу твоего, се мя всего утѣшения моего и самаго себе лишил еси» [Мелюзина 1964: 102]. В «Букваре Кариона Истомина» 1694 г.: «Орати землю в покорѣ ѹчисѧ / Людемъ слꙋжити в должнствѣ нелѣнисѧ» [Истомин 1981: 12].

[84] «Регламент или устав духовныя коллегии. По которому оная знать долженства своя, и всех духовных чинов имеет»; «Что долженъ есмъ, и по долженству хощу, и всячески тщатися буду, в советах, и судах, и всех делах сего Духовного Правительствующего собрания искать всегда самыя сущия истины ...» [ДР: 1, 2].

[85] Предпочтение слова *долженство* в этих контекстах следует объяснять возможностью расширить область переносного, отвлеченного значения долженствования. Например, в «Правде воли монаршей» Феофан, трактуя о «законах общих власти и долженства родительского» [Lentin 1996: 138], говорит, что наследство — это «дол-

После 1720-х гг. слово *долженство* выходит из употребления и замещается словом *должность*[86]. Эти отвлеченные существительные, как правило, выступали как синонимы[87], однако в некоторых контекстах налицо глагольная семантика слова *долженство* как имени действия, ср.: «Первое и почитай едино долженство есть сего духовного правительства ведать кия суть должности и всех обще христиан и собственно епископов» [ДР: 41]. Представляется, что слово *должность* было еще на один шаг дальше, чем *долженство*, отдалено от концептуальной метафоры долга. Само оно входит в русский язык в середине XVII в.[88] В начале XVIII в. оно используется как эквивалент франц. *devoir*, целого ряда немецких слов (Amt, Pflicht, Schuldigkeit, Beruf,

женство», которое диктуется «естественным законом» и может поэтому быть разрушено «неблагодарствием» детей [Ibid.: 174]; в данном случае отвлеченное понятие *долженство* служит ослаблению необходимости возвращения долга.

[86] В языке XVIII в. новообразования на *-ость* сосуществовали со своими однокоренными дублетами на *-ство* и *-ие*, возникшими до XVIII в. (ср. *неприятность — неприятство*, *рачительность — рачительство*, *человечность — человечество* и т. д.), однако «[в] однокорневых образованиях на *-ость* и *-ство* обычно побеждали параллели на *-ость*» ([Филин 1981: 152—153, ср. 44, 50—52]; подробнее об этом процессе [Мальцева 1966]). Экспансию данной словообразовательной модели Н. М. Шанский [1959] объясняет влиянием литературного языка Юго-Западной Руси.

[87] В русско-французском словаре, составленном А. Кантемиром [2004: 282], *долженство* (также в форме *должнство*) дается как синоним слова *должность* (оба эти слова соответствуют фр. *devoir*; в качестве единственного эквивалента рус. *долгъ* приводится фр. *dette*).

[88] Уже в «Артаксерксовом действе» (1672 г.) словам «alles Königvolk sich dir macht unterthan / im Dienst und Schuldigkeit» соответствует «их же людие вси власти твоей покорно / по должности и к службе готови себе являют» [Арт. действо 1954: 63; 1957: 128]. Несколько употреблений обнаруживаются в «Вестях-Курантах», а именно в ответной грамоте «из Гданска города» к шведскому королю (май 1656 г.): «по своей должности и чести» (der billigen Veneration und Respects), «будто мы свои должности позабыли» (unser grosses und augenscheinliches Interesse vergessen), «от должности и верности» (Pflicht und Treue), «нам так довелось по нашей должности» (die unterthaenigste und shuldigste Pflicht) ([Вести-Куранты 1996: 112—113]; нем. подлинник: [Theatrum Europaeum VII: 945—947]). Ср.: «А моя должность, которая от его королевского величества на мне лежит, всех верных подданных, ото всего напрасль ст>ва обороняти и в том отвечати» [Поруб. д.: 255 об.]. «По древним нашим обыкностям и по должности закона нашего, в тот день его милось гранмагистер и все ковалерство бываем в костеле» ([Шерем.: 1666]; 1698 г.). Наконец, в изданной в 1696 г. в Оксфорде «Русской грамматике» Г. Лудольфа (в разделе «Phrases et modi loquendi communiores») приводятся такие «общеупотребительные» сентенции с латинским переводом: «Чаютъ, что должнесть (sic) християнскую (officium Christiani) справляютъ естли по времени Богу молятъ ся и причастятъ ся», «сколь долго человекъ любитъ миръ, сиречь, богатство, власть, честь и телесные сласти, не возможетъ по своеи должнести (prout debet) любить или Бога или ближнова своево» [Ларин 2002: 583—584].

Dienst) и лат. *officium*[89]. В переводе трактата Пуфендорфа «De officio hominis et civis» должность определяется как «действие человѣческое, по сїлѣ обязателства законамъ добрѣ согласующееся» ([О должн.: 3]; «officium … vocatur actio hominis pro ratione obligationis ad praescriptum legum recte attemperata» I, 1, 1).

Следует отметить, что слово *обязательство* (лат. *obligatio*) в переносном значении было новым в языке этого времени [Виноградов 1999: 403]; слово *обязанность* вошло в язык позднее (под влиянием фр. *obligation*). В переводах как эквивалент лат. *obligatio* может выступать и *должность*, что ведет к осмыслению отношений государства и подданных не как установленных в согласии со взаимовыгодным социальным договором, а как определенных двумя не связанными друг с другом императивами[90].

При том что слово *должность* выступает как эквивалент лат. *officium*, оно сохраняет связь с идеей задолженности, положением подданства[91] и распространяется на область религиозных императивов[92]. Таким образом, семантика слова *должность* ясно свидетельствует о контаминации двух деонтических парадигм, описанных в разделе 1.2.

---

[89] См. [Вейсман 1731: 19, 82, 134, 470]. Интересно, что в «Словаре иностранных слов» 1769 г. приведено слово *оффиціумъ*, которое объясняется словом *должность* ([Сл. ин. слов], s. v.). Примеры дублетов типа *баталия-бой*, *ребеллия-бунт*, *облигация-обязательство* в языке XVIII в. см. в [Биржакова и др. 1972: 291—292].

[90] В «Лексиконе» Вейсмана [1731: 470] *мѣщанская, гражданская должность* соответствует нем. *Bürger-Pflicht* и лат. *obligatio civilis*. То же относится и к обязанностям мирских властей (см. об этом ниже).

[91] Напр.: «содержать многие народы въ должности и послушности» [О воин. Цез.: 39]; «[с]лична ли сїя дерзость съ человечествомъ и сходственно ли то съ подданническими должностями, когда мы почти ни одной повеленной должности не исполняем» [Бол. Пам. кн.: 392]; «они пришли должность свою ихъ превозходительст-вамъ Россїискимъ Министрамъ отдать» ([ЖПВ, II: 468]; 1718 г.); «по должности своей рабской» (Петр о себе; [ПБП, I: 74]). Ср. употребление в значении «нужда»: «имѣютъ должность до твоей милости» [ПБП, I: 239]). В. Н. Татищев пишет, что «почтение и послушание к власти происходит из должности детей к родителям» ([1979: 124]; 1733 г.). В рукописном словаре первой половины XVIII в., автором которого предположительно является также Татищев [Аверьянова 1964: 30—32], слово *должность* дается с пометой «повинность» (92; слово *долженство* в словнике отсутствует).

[92] Напр.: «повсегодно по должности христианской исповѣдовались и святых таинъ приобщались» [Мат. ком. Ул., VI: 43]; Кантемир (Сат. VII, примеч. к ст. 1; [1867: 159]) называет «главной должностью человека-христианина» любовь к ближнему. Вместе с тем *должность* описывается как религиозный императив и во вполне светских контекстах: «о продолжении той вашей к нам склонности по христианской должности» [ПБП, V: 133], «сам в себе наилучшего друга получиш, ежели должность свою к богу и ближним рачительно исполнять будешь» [Правила света: 1 об.].

Должность как служебная (общественная) обязанность в XVIII веке приобретает ореол сакральности. Кроме того, хотя должность понимается как некое естественное состояние задолженности без внятной договорной подоплеки, из-за того, что дворяне осознают себя носителями общественных функций par excellence, это состояние начинает выражать идею привилегированности.

Все эти оттенки значения присутствуют в следующем рассуждении Стародума в «Недоросле» Фонвизина (1783): «Должность! А, мой друг, как это слово у всех на языке, и как мало его понимают! Всечасное употребление этого слова так нас с ним ознакомило, что, выговоря его, человек ничего уже не мыслит, ничего не чувствует. Если б люди понимали его важность, никто не мог бы вымолвить его без душевного почтения. Подумай, что такое должность. Это тот священный обет, которым обязаны мы всем тем, с кем живем и от кого зависим. Если б так должность исполняли, как об ней твердят: всякое состояние людей осталось бы при своем любочестии и было б совершенно счастливо. Дворянин, например, считал бы за первое бесчестье не делать ничего, когда есть ему столько дела: есть люди, которым помогать; есть отечество, которому служить ... Друг мой, что сказал я о дворянине, распространим теперь вообще на человека. У каждого свои должности» (IV, 2).

Стародум повторяет мысль о дифференцированности должностей-officia по социальным классам («состояниям людей»), однако в центре его внимания — именно общественная роль дворян; понятие должности — это уже прежде всего синоним дворянского достоинства[93]. Однако если служба на благо отечества и помощь людям — прерогатива дворян, то какова общественная роль других социальных классов? Дворянская этика одновременно присваивает себе гражданские должности, трактуя их как привилегии, и распространяет их «вообще на человека». Возможность такого распространения связана с невнятностью мотивировки дворянской должности: определение «тот священный обет, которым обязаны мы всем тем, с кем живем и от кого зависим», как и требование пиетета («душевного почтения»), явно возникает на стыке договорного права и божественного закона. Преемственность самосознания русской разночинной интеллигенции

[93] В той же сцене Софья говорит, что «живо чувствует... и достоинство честного человека и его должность». В другом месте (III, 3) Правдин говорит Стародуму, что рассуждения последнего «дают чувствовать истинное существо должности дворянина».

(и, пожалуй, интеллигенции при советской власти) по отношению к этой трактовке общественного служения кажется весьма вероятной.

Эволюция семантики слова *должность* во второй половине XVIII в. определяется постепенным его замещением словом *долг*. Если в 1737—1740 гг. в юридической практике использовалась формула «по евангельской христовой заповеди и по присяжной своей должности»[94], то в начале 1770-х гг. в челобитных Екатерине пишут «по долгу присяги и чистой совести»[95]. На конечном этапе своей эволюции должность вступает в оппозицию с праздностью, свободным времяпрепровождением (об истории понятия досуга см. статью В. М. Живова в этом сборнике); ср. у Державина: «от должности в часы свободны / Пою моих я радость дней» («На новый год», 1781) и любопытный пример из «Анекдотов древних пошехонцев» В. Березайского: «А буде кто скажет нам, что остающееся от должности, то есть праздное время, можно бы употребить на что-нибудь лучшее [чем на издание преданий о пошехонцах. — *Б. М.*], то мы на сие дадим такую отповедь: что можно и на худшее» [Анекд. пошех.: 6]. По мере того как должность специализируется в значении «обязанности по службе», слово *долг* приобретает значение постоянной, не ограниченной ни временем, ни местом нравственной установки[96].

Отдельные примеры переносного употребления слова *долг* в тех контекстах, в которых обычно в этот период встречается *должность*, можно найти в текстах 1710—1720-х гг[97]. Редкие примеры

---

[94] [Пам. дел. письм.] (первой цифрой обозначается номер текста, второй — лист рукописи) 225.30 об., 224.15, 227.17 об., 228.17, 230.40, 235.15, 236.10, 237.123 об., 238.14, 240.120, 241.125 об., 242.9, 244.132, 246.119, 249.23 об.; сокращенный вариант «по присяжной должности»: 250.88, 253.111, 254.110 об.

[95] 296.60, 298.182 об., 299.68. Об использовании слова *долг*, часто в соотнесении со словами *честь* и *совесть*, в бюрократическом языке XVIII в. ср. [Павленко 1964: 420—421].

[96] В значении наложенного извне императива слово *должность* вытесняется в конце XVIII — первых десятилетиях XIX вв. словом *обязанность* (ср. [Виноградов 1999: 144—145]). В. В. Виноградов рассматривает слово *должность* как семантическое заимствование фр. *devoir* (не учитывая семантических метаморфоз самого слова *долг*): «“заимствование” выступает здесь как результат смешения русской лексической системы с французской, предопределенный законами семантического развития самого русского языка» [Там же: 145].

[97] Напр.: «и како о долгу и звании генерала фелтъмаршала» ([УВ: 47]; ср.: «о званиях и должностях полковых чинов» [Кн. экс., III: 1]); «долгъ свои въ содержании чистой квартеры» [УВ: 47]; «Духовных властей долг есть наставляти людей на путь спасения. Гражданских творить правосудие, воинских учить добре воинство [Уч. отр.: 2 об.]; «да будет убо известно вам, на которых лежит долг доброго детей воспитания» [Уч. отр.:

находим у Феофана Прокоповича: в «Слове о мире», произнесенном в 1722 г., он говорит о «великом долге», который «лежит на всех, как духовных пастырях, так и мирских начальниках... беседами, разговорами, проповедьми, пении и всяким сказания образом толковать и изъяснять в слух народа, что мы прежде войны сея были и что уже ныне, какова была Россиа и какова есть уже, коликую сотвори с нами измену десница вышняго» [Прокопович 1961: 113]. В данном случае понятие долга связано с традиционным топосом долга славословия. Однако, несмотря на эти примеры, указывающие на частичную синонимию слов *должность*, *долженство* и *долг*, основным способом выражения отвлеченного понятия долженствования в этот период служит терминологически более точное слово *должность*.

В течение следующих десятилетий соотношение слов *долг* и *должность* меняется. Слово *долг* использует Сумароков в своих трагедиях для передачи значения фр. *devoir* при изображении конфликта «долга» и «любви»: «О честь! О долг! Любовь! Мой князь! Родитель мой! Делите сердце днесь и рушьте мой покой!» («Хорев», II, [1750]; много примеров в «Гамлете»; в целом здесь очевидно влияние словоупотребление у Расина). В тех же контекстах возможно и употребление слова *должность*. При этом все же намечается некоторая семантическая дифференциация: долг акцентирует внимание на нравственной правоте агента действия (Сумароков, «Семира» [1751]: «Намеряся свой долг исполнить непреступно, / Спасем отечество или погибнем купно»), а должность — на содержательной стороне его обязательств (Ломоносов, «Тамира и Селим», II: «сыновняя любовь и должности велят»). Более традиционным оказывается словоупотребление в жанре торжественной оды[98].

---

5 об., также 12]. Петр упоминает «долг союза», который «содержит его величество» [ПБП, IV: 192].

[98] В оде, написанной на день коронования Елизаветы Петровны (1742), Тредиаковский обращается к лире: «Но сладостна несись в чертоги, / Поя Элисавету красно, / Отныне в том долг твой всечасно, / И ей повергаясь под ноги». Здесь мы имеем дело с панегирическим топосом долга славословия. Ломоносов в поздней оде Екатерине 1764 г. задается все тем же вопросом «чем долг богине возвратить?». Ср. у Ржевского в «Оде блаженныя и вечно достойныя памяти» Петра Великого (1761): «О Петр! России обновитель, Рабам блаженства причинитель, Тебе обязаны мы всем...» В «Видении Мурзы» (1783—1784) Державин пересматривает этот панегирический топос (ср. схожий ход у Феофана выше): «В хвале нет нужды никакой. / Хранящий муж честные нравы, / Творяй свой долг, свои дела, / Царю приносит больше славы, / Чем всех пиитов похвала».

К середине 1760-х гг. *долг* утверждается в значении абсолютного императива, субъект которого де-юре — любой человек, а де-факто — дворянин: «Сие есть долг, которым обязаны мы друг к другу, то есть: чтобы во всяких случаях одному другому помогать и облегчать носимое им бремя» [Бол. Пам. кн.: 10]. Забота о просвещении, согласно Лукину, «называется и вечно называться будет долгом истинного гражданина и честного человека, желающего пользы как своему отечеству, так и всей ему подобной твари» [Лукин 1765, II: 1]. В «Словаре Академии Российской» первое значение слова *долгъ* определяется так: «должность или обязанность исполнять что, налагаемая законами, обычаемъ, честностью, дружествомъ и проч.» [САР[1], II: 716]. Список же примеров свидетельствует о полном смешении общечеловеческого, гражданского и христианского долга: «Исполнить долгъ честнаго христианина, ревностнаго гражданина. Долгъ честнаго человека. Долгъ родительский обязываетъ пещися о чадахъ, а долгъ сыновний повелѣваетъ повиноваться родителемъ. Долгъ родства, супружества, братства, дружества» [Там же][99].

Итак, в течение XVIII в. в России происходит синтез двух деонтических парадигм — общечеловеческого христианского долга и цицероновской должности, которая приписывается каждой отдельной социальной группе. При этом представление о гражданском долге связывалось прежде всего с теми, на ком лежит ответственность за общественное благополучие. Ведь первенство долга к отечеству перед всеми остальными обязательствами относится и к самому монарху: «И долг к отечеству царям повелевает / Блаженство оного родству предпочитать» (Ломоносов, «Тамира и Селим» V). Фонвизин в панегирическом «Слове на выздоровление цесаревича Павла Петровича» (1771) рассуждает о добродетелях будущего царя, «кои составляют счастие народа и должность государя» ([Фонвизин 1893: 163]; дополнительные примеры см. в работе [Whittaker 1992: 94—96][100]).

[99] Данные переписки конца XVIII в. свидетельствуют о том, что отвлеченное понятие *долг* сохраняло живую метафорику и продолжало конкурировать с более конкретным термином *должность*. В 1787 году М. М. Щербатов пишет своему сыну: «я в сем случае ничего кроме отцовского долга не делаю, а прошу тебя тем же мне долгом заплатить, то есть чтоб ты и Александра Федоровна [невестка М. М. Щербатова. — *Б. М.*] меня любили, так как я вас люблю» [Пам. дел. письм.: 109.167], а затем (на ту же тему) в 1789 году: «но ты знаешь друг мой что я вас искренно люблю, и что не в видных знаках почтения должность вашу считаю» [Там же: 117.4].

[100] Согласно [Whittaker 1992: 93] в России XVIII в. «rulers no longer found their legitimacy in prescription, custom or divine right but in a contractual political obligation to do good...» Однако словоупотребление (предпочтение слова *должность* словам *обяза-*

Особого внимания заслуживает словоупотребление Державина; оно позволяет говорить о том, что в конце столетия оставались актуальными — а вернее, могли быть актуализованы в пределах поэтического текста — самые разнородные аспекты понятия долга. Прежде всего, в стихах Державина это понятие, как правило, относится к власть имущим, а не к подданным. На понимании долга как обязанности, возложенной на тех, кто облечен властью от Бога, основан пафос стихов «Властителям и судиям» (1780?): «Ваш долг есть: сохранять законы, / На лица сильных не взирать, / Без помощи, без обороны / Сирот и вдов не оставлять. // Ваш долг: спасать от бед невинных. / Несчастливым подать покров; / От сильных защищать бессильных, / Исторгнуть бедных из оков». В этих стихах Державин, в сущности, повторяет общее место из рассуждений о роли мирской власти в теориях естественного права; ср. «И сїя есть должность правїтелствующихъ, да бы оборонять своїхъ подданныхъ» [Оказ. миру: 22].

Образ праведного властителя Державин выводит в «Памятнике герою» (1791): «Весами ль где, мечом ли правит / Ни там, ни тут он не лукавит. / Его царь — долг; его бог — правда» (ср. критическую трактовку воинского долга во «Взятии Измаила»: «Священ стал долг: рубить и жечь!»). В «Изображении Фелицы» (1789) царица помещается в «святилище», «где благочестье председает / И долг велит страстям молчать» (оппозиция явно навеяна драматическим конфликтом долга и страсти). «Долг» здесь — этос управляющей государством элиты, своего рода genius loci императорского двора. В «Вельможе» (1794) Державин проводит различие между этикой народа и этикой вельмож (и царя): если подданным потребна вера в Бога, «царев закон» и строгая добродетель, то властителям необходимо «прилежно править свой долг», «чужого не касаясь дела». В этих словах сохраняется идея различения должностей, соответствующих разным общественным функциям (обращает на себя внимание также близкое соседство слов *долг* и *дело* в свете теории Триера; см. сн. 18).

Вместе с тем долг у Державина всегда служит напоминанием о ничтожестве человеческой судьбы. В стихах «На умеренность» (1792) — «Всяк долгу раб. Я не мечтаю / На воздухе о городах, / Всем счастливых путей желаю / К фортуне по льду на коньках» — в обычной державинской манере сочетается христианское смирение и гора-

тельство, *обязанность*) говорит о том, что модель договорных отношений не вполне адекватно описывает русский материал.

цианская отрешенность. В этом отношении долг оказывается традиционной метонимией беспомощности человека перед лицом высших сил (ср. в стихах Храповицкому: «Но ежели наложен долг / Мне от судеб и вышня трона»). В стихах «На возвращение графа Зубова из Персии» (1797) Державин пишет: «Премены рока долг наш зреть. / Но кто был мужествен душою, / Шел равнодушней сим путем, / Тот ближе был к тому покою, / К которому мы все идем». Таким образом, в текстах Державина на синхронном уровне оказываются актуальны тропологические коннотации долга, которые относятся к разным историческим эпохам. Долг министра невозможно помыслить отдельно от состояния рабской задолженности христианина. Такого рода семасиологические эффекты связаны, несомненно, не только с тем, что в конце XVIII в. рассмотренные нами аспекты концептуальной метафоры долга еще оставались в силе, но и с особой памятливостью поэтического текста на слова — на их неизменную внутреннюю форму и на их почти забытые значения.

Литература

Аввакум 1927 — *Аввакум*. Книга толкований и нравоучений // Памятники истории старообрядчества XVII в. Л.: Изд. АН, 1927. Кн. 1. Вып. 1. (РИБ. Т. 39) Стлб. 241—393 (Книга бесед), 425—576 (Книга толкований).

Аверинцев 1997 — *С. С. Аверинцев*. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. [Перв. изд.: М., 1977].

Аверьянова 1964 — Рукописный лексикон первой половины XVIII века / Подгот. к печати А. П. Аверьяновой. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1964.

АИ I — Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. I. СПб., 1841.

Алексеев 1990 — *А. А. Алексеев*. Словообразовательная и семантическая структура слова *присутствие* // Развитие словарного состава русского языка XVIII века (вопросы словообразования). Л.: Наука, 1990. С. 48—57.

Алфеев 2001 — *Игумен Иларион (Алфеев)*. Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб.: Алетейя, 2001.

Анекд. пошех. — Анекдоты древних пошехонцев. Соч. В. Березайского. СПб., 1789.

Арт. действо 1954 — La comédie d'Artaxerxès présentée en 1672 au Tsar Alexis par Gregorii le Pasteur. Texte allemand et texte russe publiés par A. Mazon et F. Cocron. Paris: Institut d'Études Slaves, 1954.

Арт. действо 1957 — Артаксерксово действо / Подгот. текста И. М. Кудрявцева. М.; Л.: Изд. АН, 1957.

Барт 1994 — *Р. Барт.* Удовольствие от текста // Избранные работы: Семиотика, Поэтика / Пер. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1994. С. 462—518. [Перв. изд.: Le plaisir du texte. Paris, 1973.]

Бенвенист 1995 — *Э. Бенвенист.* Словарь индоевропейских социальных терминов / Общ. ред. Ю. С. Степанова. М.: Прогресс, 1995. [Перв. изд.: Paris, 1969.]

Биржакова и др. 1972 — *Е. Э. Биржакова, Л. А. Войнова, Л. Л. Кутина.* Очерки по исторической лексикологии русского языка XVIII века. Языковые контакты и заимствования. Л.: Наука, 1972.

БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси. Т. I—XV—. СПб.: Наука, 1997—2006—.

Бол. Пам. кн. — *А. Т. Болотов.* Памятная книжка или собрание различных нравоучительных правил, 1761 г. Рукоп. БАН.

Будагов 1971 — *Р. А. Будагов.* История слов в истории общества. М.: Просвещение, 1971.

Буланин 1991 — *Д. М. Буланин.* Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. München: Verlag Otto Sagner, 1991. [Slavistische Beiträge; 278.]

Булыгина, Шмелев 1997 — *Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев.* Концепт долга в поле долженствования // Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 233—240. [Впервые опубл. в: Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.]

Вейсман 1731 — *Э. Вейсман.* Немецко-латинский и русский лексикон. СПб., 1731.

Вести-Куранты 1996 — Вести-Куранты: 1651—1652 гг., 1654—1656 гг., 1658—1660 гг. / Изд. подгот. В. Г. Демьянов. М.: Наука, 1996.

Виноградов 1999 — *В. В. Виноградов.* История слов. М.: Ин-т русского языка, 1999.

ВМЧ — Великие Минеи Четьи. СПб.: Имп. АН, 1868—1915.

Гребенюк 1979 — Панегирическая литература петровского времени / Изд. подгот. В. П. Гребенюк. М.: Наука, 1979.

Гурвич 1915 — *Г. Гурвич.* «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ея западноевропейские источники. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1915.

Дм. К. — Домострой по Кошинскому списку и подобным // Чт. ОИДР. 1908. Кн. 2. С. 61—70.

ДР — Духовный Регламент. СПб., 1721.

Епифанович 1996 — *С. Л. Епифанович.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. [Перв. изд.: Киев, 1915].

Ж. Стеф. Перм. — Житие Стефания Пермского, написанное Епифанием Премудрым. Издано В. Дружининым. Изд. Археограф. Комис. СПб.: 1897. [Перепечатано: The Hague: Mouton, 1959.]

Живов 1996 — *В. М. Живов.* Язык и культура в России XVIII века. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

Живов 2002 — *В. М. Живов.* История русского права как лингвосемиотическая проблема // Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 187—305.

Живов 2008 — *В. М. Живов.* Покаянная дисциплина и индивидуальное благочестие в истории русского православия // Дружба: ее формы, испытания и дары. Успенские чтения / Сост. К. Б. Сигов. Киев: Дух і Літера, 2008. С. 303—343.

Живов, Успенский 1994 — *В. М. Живов, Б. А. Успенский.* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // *Б. А. Успенский.* Избранные труды. Т. I. М.: Гнозис, 1994. С. 110—218.

ЖИВ — Журнал или Поденная записка... имп. Петра Великого с 1698 г., даже до заключения Нейштатского мира. Ч. I—II. СПб., 1770—1772.

Зайченко 1984 — *А. Б. Зайченко.* Теория просвещенного абсолютизма в произведениях Ф. Прокоповича // Из истории развития политико-правовых идей. М.: Ин-т государства и права, 1984. С. 76—83.

Златоструй — Десять слов Златоструя XII века. Труд В. Н. Малинина. СПб.: Тип. Императорской Академии Наук, 1910.

Иванов 1975 — *Вяч. Вс. Иванов.* Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балтийское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М.: Наука, 1975. С. 50—78.

Ист. Ал. рос. двор. — История о Александре российском дворянине // *В. В. Сиповский.* Русские повести XVII—XVIII вв. I. СПб., 1905. С. 129—179.

Истомин 1981 — Букварь Кариона Истомина. М., 1694. [Факсимильное переизд.: Л.: Изд-во «Аврора», 1981.]

Кагарлицкий 1997 — *Ю. В. Кагарлицкий.* Текст Св. Писания в проповедях Феофана Прокоповича // ИАН СЛЯ. Т. 56. 1997. № 5. С. 39—48.

Кантемир 1867 — Сочинения, письма и избранные переводы князя А Д. Кантемира / Ред. изд. П. А. Ефремова. Т. I. СПб.: Изд. И. И. Глазунова, 1867.

Кантемир 2004 — Русско-французский словарь Антиоха Кантемира / Публ. Е. Бабаевой. Т. I: А—О. М.: Азбуковник, 2004.

Клибанов 1960 — А. И. Клибанов. Сборник сочинений Ермолая-Еразма // ТОДРЛ. Т. XVI. 1960. С. 178—207.

Кн. экс. — Книга о эксерциции церемониах и должностях воинским людем надлежащих. СПб., 1715.

Коз. Индик. — Книга нарицаема Козьма Индикоплов / Изд. подгот. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М.: Индрик, 1997.

Колесов 2004 — *В. В. Колесов.* Слово и дело. Из истории русских слов. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2004.

Круглов 1999 — *В. М. Круглов.* История отвлеченной лексики в аспекте номинативных процессов. (Понятие «предчувствие» в русском языке XVIII в.) // Русский язык конца XVII — начала XIX в. СПб.: ИЛИ РАН, 1999. С. 86—101.

Лаппо-Данилевский 1990 — *А. С. Лаппо-Данилевский.* История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII вв. М.: Наука, 1990.

Ларин 2002 — *Б. А. Ларин.* Три иностранных источника по разговорной речи Московской Руси XVI—XVII веков. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2002.

Лукин 1765 — Сочинения и переводы Владимера (sic) Лукина. Ч. I—II. СПб., 1765.

Мальцева 1966 — *И. М. Мальцева.* Из наблюдений над словообразованием в языке XVIII в. (на материале однокоренных параллелей *-ость*, *-ство* и *-ость*, *-ие*) // Процессы формирования лексики русского литературного языка. М.; Л.: Наука, 1966. С. 259—284.

Марасинова 1999а — *Е. Н. Марасинова.* Психология элиты российского дворянства последней трети XVIII века (по материалам переписки). М.: РОССПЭН, 1999.

Марасинова 1999б — *Е. Н. Марасинова.* Понятие «честь» в сознании российского дворянина (последняя треть XVIII века) // Россия в средние века и новое время. М.: РОССПЭН, 1999. С. 272—292.

Марасинова 2004 — *Е. Н. Марасинова.* «Раб», «подданный», «Сын Отечества» (к проблеме взаимоотношений личности и власти в России XVIII века) // Canadian American Slavic Studies. Vol. 38. 2004. P. 83—104.

Мат. ком. Ул. — Исторические сведения о Екатерининской комиссии для сочинения проекта Нового Уложения. СПб., 1869—1911.

Мелюзина 1964 — *G. Bergman.* The Melusina Saga. The Text in UUB Slav 34 and a Study in 17th Century Literary Language in Russia. Uppsala: Almqvist, 1964.

Мелюзина 1978 — История о Мелюзине. Пер. 1677 г. с польск. изд. 1671 г. // E. Malek. Historia o Meluzynie. Z dziejów romansu rycerskiego na Rusi. Bydgoszcz, 1978. C. 115—214.

Михельсон 1994 — *М. И. Михельсон.* Русская мысль и речь. Свое и чужое. М.: Терра, 1994.

Молдован 2000 — *А. М. Молдован.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М.: Азбуковник, 2000.

Николаев 1996 — *С. И. Николаев.* Литературная культура Петровской эпохи. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996.

Ножкина 1961 — *Э. М. Ножкина.* Значение имен существительных с суффиксом *-ьство* в древнерусском языке. // Вопр. русского языкознания. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1961. С. 31—50.

О воин. Цез. — Краткое описание о воинах, из книг Цезариевых, с некоторыми знатными приметы о тех воинах, со особливым о воине разговором. М., 1711.

О должн. — О должности человека и гражданина по закону естественному: Книги две. Сочиненныя Самуилом Пуфендорфом… СПб., 1726.

Оказ. миру — Рассуждение о оказательствах к миру… СПб., 1720.

Павленко 1964 — *Н. И. Павленко.* Идеи абсолютизма в законодательстве XVIII в. // Абсолютизм в России (XVII—XVIII вв.): Сб. ст. к семидесятилетию Б. Б. Кафенгауза. М.: Наука, 1964. С. 389—427.

Палея Толк. — Палея Толковая по списку сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н. С. Тихонравова. Вып. 1—2. М., 1892—1896.

Пам. дел. письм. — Памятники московской деловой письменности XVIII века / Изд. подгот. А. И. Сумкина. М.: Наука, 1981.

ПБП — Письма и бумаги имп. Петра Великого. Т. I—XII. СПб.; М., 1887—1977.

Полит. апоф. — Политиколепная апофеосис. М., 1709.

Поруб. д. — Списки с листов како посланы в Ругодив к генералу и в иные города… Деловые бумаги о международных дипл. отношениях Новгорода за 1661—1664 гг. // Рукоп. СПб. ФИРИ РАН, к. 2, № 28.

Правила света — Правила и советы, как человеку в свете угодить, разумно себя вести и чесно жить // Рукоп. БАН XVIII в., 12.6.249. (Як. 687).

Прокопович 1961 — *Ф. Прокопович.* Сочинения / Под ред. И. П. Еремина. М.: Изд-во АН, 1961.

Прокопович 1980 — *Ф. Прокопович.* Філософські твори в трьох томах. Т. II. Київ: Наукова думка, 1980.

Прохоров 1973 — *Г. М. Прохоров.* Старорускатa дума *съвѣсть* и съвременните руски думы *совесть* и *сознание* // Език и литература. 1973. Кн. 4. С. 45—53.

Прохоров 1987 — *Г. М. Прохоров.* Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л.: Наука, 1987.

Пут. Мин. — Новгородская служебная минея на май, XI век (Путятина Минея). Ижевск: Удмуртский ун-т, 2003.

РИБ VI — Русская историческая библиотека. Т. VI. СПб., 1880 = Памятники древнерусского канонического права. Ч. I.

Романова 1994 — *Н. П. Романова.* Русское именное словообразование (формирование системы наименований отвлеченного действия в старорусском языке). Киев: Наукова думка, 1994.

САР[1] — Словарь Академии Российской. Ч. I—VI. СПб., 1789—1794.

СГГД — Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в гос. Коллегии иностранных дел. Ч. I. М., 1813.

СДРЯ — Словарь древнерусского языка XI—XIV вв. Т. I—VIII—. М.: Русский язык, 1988—2008—.

Седакова 2005 — *О. А. Седакова.* Церковнославяно-русские паронимы. Материалы к словарю. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005.

Силина 1978 — *В. В. Силина.* Глаголы состояния с суффиксом *-ова-* в древнерусском языке XI—XIV вв. // Исследования по словообразованию и лексикологии древнерусского языка. М.: Наука, 1978. С. 53—84.

Сим. Пол. — Симеона Полоцкого беседы против протестантства, XVII в. // Рукоп. БАН, 33.7.4, 1-я четв. XVIII в.

Сл. Евф. о мил. — Слово Чудовского инока Евфимия о милости // Сообщ. С. Н. Брайловского. СПб., 1894. [ПДП № 101.]

Сл. ин. слов — Словарь иностранных слов // И то и сио. СПб., 1769. С. 194—206.

Сл. XI—XVII — Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 1—28—. М.: Наука, 1975—2008—.

Смирнов 2003 — *С. И. Смирнов.* Духовный отец в Древней Восточной Церкви. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 2003. [Перв. изд.: Сергиев Посад, 1906.]

Соколов 1834 — Общий церковно-славяно-российский словарь. Ч. I—II / Сост. П. И. Соколов. СПб., 1834.

Соломина 1965 — *А. С. Соломина.* Из истории словообразовательных синонимов к именам существительным с суффиксом *-ств-о* (на материале древнерусского языка XI—XV вв.) // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. 1965. № 4. С. 168—173.

Срезн. — *И. И. Срезневский.* Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Т. I—III. СПб., 1893—1912.

Стихирарь — Стихирарь месячный на крюковых нотах // Рукоп. БАН, 34.7.6. Осн. № 1267. XII век.

СЦРЯ — Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Имп. Академии Наук. Т. I—IV. СПб., 1847.

Татищев 1979 — *В. Н. Татищев.* Избранные произведения. Л.: Наука, 1979.

Тихонравов 1863 — Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изданы Николаем Тихонравовым. Т. I—II. СПб., 1863. [Перепеч.: The Hague: Mouton, 1970.]

УВ — Книга устав воинскии купно при сем Артикул воинскии... СПб., 1719.

Ульманн 1970 — *С. Ульманн.* Семантические универсалии // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 5. Языковые универсалии. М.: Прогресс, 1970. С. 250—299.

УМ — Книга устав морскои, о всем что касается доброму управлению, в бытности флота на море. СПб., 1720.

Усп. сб. — Успенский сборник XII—XIII вв. М.: Наука, 1971.

Уффельманн 2002 — *D. Uffelmann.* Формальное просвещение Феофана Прокоповича // Russian Literature. Vol. 52. 2002. С. 55—94.

Уч. отр. — Первое учение отроком в нем же буквы и слоги... СПб., 1723.

Филин 1981 — История лексики русского литературного языка конца XVII — начала XVIII века / Отв. ред. Ф. П. Филин. М.: Наука, 1981.

Фонвизин 1893 — Сочинения Д. И. Фонвизина. СПб: Изд. А. Ф. Маркса, 1893.

Цейтлин 1977 — *Р. М. Цейтлин.* Лексика старославянского языка. М.: Наука, 1977.

Шанский 1959 — *Н. М. Шанский.* О происхождении и продуктивности суффикса *-ость* в русском языке // Вопр. истории русского языка. М.: Изд-во МГУ, 1959. С. 104—131.

Шведова 2003 — Русский семантический словарь / Под общ. ред. Н. Ю. Шведовой. Т. III. М.: Азбуковник, 2003.

Шерем. — Похождение в Мальтийский остров боярина Бориса Федоровича Шереметьева 1697 июня 22 — 10 февраля 1699 // Памятники дипл. сношений древн. России с державами иностр. СПб., 1871. Т. X. Стлб. 1581—1698.

Шмелев 1964 — *Д. Н. Шмелев.* Очерки по семасиологии русского языка. М.: Просвещение, 1964.

Шмелев 2002 — *Д. Н. Шмелев.* Несколько замечаний о «первоначальных» и «переносных» значениях слов // *Д. Н. Шмелев.* Избранные труды по русскому языку. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 463—475. [Вперв. опубл. в: Историческая грамматика и лексикология русского языка. М., 1962.]

Щерба 1974 — *Л. В. Щерба.* Опыт общей теории лексикографии // *Л. В. Щерба.* Языковая система и речевая деятельность. Л.: Наука, 1974. С. 265—304.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Вып. 1—34—. М.: Наука, 1974—2008—.

Anderson 2005 — *G. A. Anderson.* From Israel's Burden to Israel's Debt: Towards a Theology of Sin in Biblical and Early Second Temple Sources // *E. G. Chazon et al.* (eds.). Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran. Leiden: Brill, 2005. P. 1—30. [Studies on the Texts of the Desert of Judah; 58.]

Anderson 2007 — *G. A. Anderson.* Redeem Your Sins by the Giving of Alms: Sin, Debt, and the «Treasury of Merit» in Jewish and Early Christian Tradition // Letter & Spirit. Vol. 3. 2007. P. 37—67.

Bartelink 1963 — *G. J. M. Bartelink.* Jeux de mots autour de *λόγος*, de ses composés et dérivés chez les auteurs chrétiens // Mélanges offerts à Mlle Christine Mohrmann. Utrecht: Spectrum, 1963. P. 23—37.

Bavin 1995 — *E. L. Bavin.* The Obligation Modality in Western Nilotic Languages // *J. L. Bybee*, *S. Fleischman* (eds.). Modality in Grammar and Discourse. Amsterdam: John Benjamins, 1995. P. 107—133. [Typological Studies in Language; 32.]

Bensor 1974 — *S. Bensor.* The Role of Western Political Thought in Petrine Russia // Canadian-American Slavic Studies. № 8. 1974. P. 254—273.

Bergdall 1992 — *Ch. R. Bergdall.* Redemption (New Testament) // D. N. Freedman (ed.). The Anchor Bible Dictionary. Vol. 5. New York: Doubleday, 1992. P. 654—657.

Besier 2003 — *G. Besier* Das Schuldverständnis in Kirche und Gesellschaft. Begriff und Sache in 20. Jahrhundert // Herausforderungen der Begriffsgeschichte / Hrsg. von *C. Dutt.* Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2003. S. 149—172.

Black 1955 — *M. Black*. Metaphor // Proceedings of the Aristotelian Society. N.S. Vol. 55. 1954—1955. P. 273—294.
Blumenberg 1960 — *H. Blumenberg*. Paradigmen zu einer Metaphorologie // Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. 6. 1960. S. 7—142.
Blundell 1990 — *M. W. Blundell*. Parental Nature and Stoic *Οἰκείωσις* // Ancient Philosophy. Vol. 10. 1990. P. 221—242.
Bödeker 2002 — *H. E. Bödeker* Ausprägungen der historischen Semantik in den historischen Kulturwissenschaften // Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte / Hrsg. von *H. E. Bödeker* Göttingen: Wallstein, 2002. S. 9—27.
Brachet 2005 — *J.-P. Brachet*. *Obligare* et *obnoxious*: observations morphologiques et sémantiques // Glotta. Bd. 81. 2005. P. 25—44.
Browning 1983 — *R. Browning*. Medieval and Modern Greek. 2[nd] ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.
Buck 1949 — *C. D. Buck*. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago: Chicago Univ. Press, 1949.
Cancrini 1970 — *A. Cancrini*. Syneidesis. Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica. Roma: Edizione dell'Ateneo, 1970.
Caner 2006 — *D. Caner* Towards a Miraculous Economy: Christian Gifts and Material «Blessings» in Late Antiquity // Journal of Early Christian Studies. Vol. 14. 2006. P. 329—377.
Carol 1978 — *J. B. Carol*. A History of the Controversy over the 'Debitum peccati'. St. Bonaventure; New York: St. Bonaventure University, 1978. [Franciscan Institute Publications. Theology Series. № 9.]
Chantraine 1999 — *P. Chantraine*. Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots. Avec un supplément. Paris: Klincksieck, 1999.
Chilton 1992 — *B. Chilton*. Debts // *D. N. Freedman* (ed.). The Anchor Bible Dictionary. Vol. 2. New York: Doubleday, 1992.
Coleman 1997 — *T. M. Coleman*. Binding Obligations in Romans 13:7: A Semantic Field and Social Context // Tyndale Bulletin. Vol. 48. 1997. P. 307—327.
Coulie 1985 — *B. Coulie*. Les richesses dans l'oeuvre de Saint Grégoire de Nazianze. Étude littéraire et historique. Louvain-La-Neuve: Institut Orientaliste, 1985.
Deitz 1994 — Iulius Caesar Scaliger. Poetices libri septem. Sieben Bücher über die Dichtkunst / Hrsg. von *L. Deitz*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1994.
Derksen 2008 — *R. Derksen*. Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon. Leiden: Brill, 2008.
Dyck 1996 — *A. R. Dyck*. A Commentary on Cicero, *De Officiis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.
Erasmus 1978 — Collected Works of Erasmus. Vols. XXIII—XXIV: Literary and Educational Writings // Ed. by *C. R. Thompson*. Toronto: Toronto Univ. Press, 1978.

Ernout, Meillet 1959 — *A. Ernout*, *A. Meillet*. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Paris: Klincksieck, 1959.

Fitzmyer 1993 — *J. A. Fitzmyer*. Romans: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 1993. [The Anchor Bible; vol. 33.]

Fortson 2003 — *B. W. Fortson*. An Approach to Semantic Change // *B. D. Joseph*, *R. D. Janda* (eds.). The Handbook of Historical Linguistics. Malden: Blackwell, 2003. P. 648—666.

Fritz 2006 — *G. Fritz*. Historische Semantik. 2. Aufl. Stuttgart: J. B. Metzler, 2006.

Glei et al. 1992 — *R. Glei*, *J. Köhler*, *M. Laarmann*, *M. Ritter*. Schuld // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von *J. Ritter*, *K. Gründer*. Bd. 8. Basel: Schwabe, 1992. Col. 1442—1465.

Gotsis, Drakopoulou 2002 — *G. Gotsis*, *D. S. Drakopoulou*. Economic Ideas in the Pauline Epistles of the New Testament // History of Economics Review. Vol. 35. 2002. P. 13—34.

Heine, Kuteva 2002 — *B. Heine*, *T. Kuteva*. World Lexicon of Grammaticalization. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002.

Hiltbrunner 1958 — *O. Hiltbrunner* Latina Graeca. Semasiologische Studien über lateinische Wörter im Hinblick auf ihr Verhältnis zu griechischen Vorbildern. Bern: Francke, 1958.

Hobbes 1998 — *Th. Hobbes*. On the Citizen / Ed. and trans. by *R. Tuck*, *M. Silverthorne*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.

Hochstrasser 2000 — *T. J. Hochstrasser* Natural Law Theories in the Early Enlightenment. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.

Holl 1898 — *K. Holl*. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandung, 1898.

Jordon 2005 — *M. D. Jordon*. Cicero, Ambrose, and Aquinas «On Duties» or the Limits of Genre in Morals // Journal of Religious Ethics. Vol. 33. 2005. P. 485—502.

Kahn 1999 — *V. Kahn*. «The Duty to Love»: Passion and Obligation in Early Modern Political Theory // Representations. Vol. 68. 1999. P. 84—107.

Kempshall 1999 — *M. S. Kempshall*. The Common Good in Late Medieval Political Thought. Oxford: Clarendon Press, 1999.

Kersting 1989 — *W. Kersting*. Pflicht, Pflichtenlehre // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von *J. Ritter*, *K. Gründer* Bd. 7. Basel: Schwabe, 1989. Col. 405—433, 456—458.

Kiparsky 1975 — *V. Kiparsky*. Russische historische Grammatik. Bd. III. Entwicklung des Wortschatzes. Heidelberg: C. Winter, 1975.

Koselleck 2002a — *R. Koselleck*. On the Need for Theory in the Discipline of History // The Practice of Conceptual History. Stanford: Stanford Univ. Press, 2002. P. 1—19. [Вперв. опубл. в: Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts. Stuttgart, 1972.]

Koselleck 2002b — *R. Koselleck*. Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels // Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte,

Metapherngeschichte / Hrsg. von *H. E. Bödeker*. Göttingen: Wallstein, 2002. S. 31—47.

Koselleck 2003 — *R. Koselleck*. Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte // Herausforderungen der Begriffsgeschichte / Hrsg. von *C. Dutt*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2003. S. 3—16.

Kurke 1991 — *L. Kurke*. The Traffic in Praise: Pindar and the Poetics of Social Economy. Ithaca; New York: Cornell Univ. Press, 1991.

Laiou 1996 — *A. E. Laiou*. The Church, Economic Thought and Economic Practice // *R. F. Taft* (ed.). The Christian East, Its Institutions and Thought: A Critical Reflection. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1996. P. 435—64.

Lampe 1961 — *G. W. H. Lampe*. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon, 1961.

Lattimore 1962 — *R. Lattimore*. Themes in Greek and Latin Epitaphs. Urbana: The Univ. of Illinois Press, 1962.

Lefèvre 2001 — *E. Lefèvre*. Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch. Stuttgart: Franz Steiner, 2001. [Historia Einzelschriften; 150.]

Lentin 1996 — Peter the Great: His Law on the Imperial Succession in Russia, 1722. The official commentary. Pravda voli monarshei vo opredelenii naslednika derzhavy svoei / Ed. by *A. Lentin*. Oxford: Headstart History, 1996.

Leumann 1959 — *M. Leumann*. Zum Mechanismus des Bedeutungswandels // Kleine Schiften. Zürich, 1959. S. 286—296. [Вперв. опубл. в: Indogermanische Forschungen. Bd. 45. 1927. S. 105—118.]

LLP — Slovnik jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae. I—IV. Praha: Nakl. Československé akademie věd, 1958—1997. (Переизд.: СПб., 2006.)

Long 1986 — *A. Long*. Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics. 2nd ed. Berkeley: Univ. of California Press, 1986.

Long 1995 — *A. Long*. Cicero's Politics in *de Officiis* // *A. Laks*, *M. Schofield* (eds.). Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995. P. 213—240.

Lotman 1968 — *Ju. Lotman*. Die Frühaufklärung und die Entwicklung des gesellschaftlichen Denkens in Russland // Studien zur Geschichte des russischen Literatur des 18. Jahrhunderts / Hrsg. von *H. Grasshoff U. Lehmann*. Bd. III. Berlin: Akademie-Verlag, 1968. S. 93—119, 557—559.

Megas 1928 — *G. Megas*. Das *χειρόγραφον* Adams. Ein Beitrag zu Col. 2.13—15 // Zeitschrift für die neutestamentische Wissenschaft. Bd. 27. 1928. S. 305—320.

Meillet 1958 — *A. Meillet*. Comment les mots changent de sens // *A. Meillet*. Linguistique historique et linguistique générale. Vol. I. Paris,

1958. P. 230—271. [Вперв. опубл. в: L'Annee sociologique, 1905—1906.]

Meyer 1982 — *W. J. Meyer* Modalverb und semantische Funktion: Diskussion des Forschungsstandes zur Semantik von neufrz. «*devoir*» aus sprechhandlungstheoretischer Sicht. Wiesbaden: Franz Steiner, 1982.

Nelson 1933 — *N. E. Nelson*. Cicero's *De Officiis* in Christian Thought: 300—1300 // Essays and Studies in English and Comparative Literature. Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1933. P. 59—160.

Nikon 1982 — Patriarch Nikon on Church and State—Nikon's «Refutation» / Ed. by *V. A. Tumins*, *G. Vernadsky*. Berlin: Mouton, 1982.

Nussbaum 2004 — *M. Nussbaum*. Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy // *S. K. Strange*, *J. Zupko* (eds.). Stoicism: Traditions and Transformations. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004. P. 214—249.

OED — The Oxford English Dictionary. Oxford: Oxford Univ. Press, 1989.

Oexle, Walther 1990 — *O. G. Oexle*, *R. Walther* Stand, Klasse // Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / Hrsg. von *R. Koselleck*. Bd. 6. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990. S. 155—284.

Okenfuss 1995 — *M. J. Okenfuss*. The Rise and Fall of Latin Humanism in Early-Modern Russia: Pagan Authors, Ukrainians, and the Resiliency of Muscovy. Leiden: Brill, 1995.

OLD — Oxford Latin Dictionary / Ed. by *P G. W. Glare*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Palmer 1956 — *L. R. Palmer*. The Concept of Social Obligation in Indo-European: A Study in Structural Semantics // Hommages à Max Niedermann. Bruxelles: Latomus, 1956. P. 258—269.

Pellicer 1966 — *A. Pellicer* Natura: étude sémantique et historique du mot latin. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

PG — Patrologiae cursus completus. Series graeca. Parisiorum: J. P. Migne, 1857—1887.

Prokopovič 1982 — *F. Prokopovič*. De arte rhetorica libri X. Kijoviae 1706 / Hrsg. von *R. Lachmann*. Köln: Böhlau Verlag, 1982. [Slavistische Forschungen; 27/11.]

Reichardt 1998 — *R. Reichardt*. *Historische Semantik* zwischen *lexicométrie* und *New Cultural History*. Einführende Bemerkungen zur Standortbestimmung // Aufklärung und Historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte / Hrsg. von *R. Reichardt*. Berlin: Duncker, 1998. S. 7—28. [Zeitschrift für Historische Forschung; Beiheft 21.]

Sainio 1940 — *M. A. Sainio*. Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität. Helsinki: Universitat Helsinki, 1940.

Schwartz 1933 — *E. Schwartz*. Acta sanctorum oecumenicorum. Vol. II, 1, 1. Berlin: De Gruyter, 1933.

Seel 1953 — *O. Seel.* Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im altgriechischen Denken // Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag / Hrsg. von *H. Kusch.* Leipzig: Bibliographisches Institut, 1953. S. 291—319.

Shaw 1985 — *B. Shaw.* The Divine Economy: Stoicism as Ideology // Latomus. Vol. 44. 1985. P. 61—54.

Skinner 1989 — *Q. Skinner.* Language and Political Change // *T Ball, J. Farr, R. L. Hanson* (eds.). Political Innovation and Conceptual Change. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989. P. 6—23.

Snell 1966 — *B. Snell.* Рец. на: [Zucker 1928] // Gesammelte Schriften. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. S. 9—17. [Вперв. опубл. в: Gnomon. Bd. 6. 1930.]

St. Aquinas 1972 — *St. Thomas Aquinas.* Summa theologiae. Vol. 41. 2a-2ae. 101—122 / Ed. by *T. C. O'Brien.* New York: Blackfriars, 1964.

Staab 1933 — *K. Staab.* Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt. Münster: Aschendorff, 1933.

Struck 1954 — *E. Struck.* Bedeutungslehre. Grundzüge einer lateinischen und griechischen Semasiologie mit deutschen, französischen und englischen Parallelen. 2. erweiterte Aufl. Stuttgart: Ernst Klett, 1954.

Tetzner 1958 — *J. Tetzner* Theophan Prokopovič und die russische Frühaufklärung // Zeitschrift für Slawistik. Bd. 3. 1958. S. 351—368.

Theatrum Europaeum — Theatrum europaeum, oder, Ausführliche und warhafftige Beschreibung aller und jeder denkwürdiger Geschichten so sich hin und wieder in der Welt fürnemblich aber in Europa, und Teutschlanden, … zugetragen haben. Franckfurt am Mayn: Bey Daniel Fievet, 1662—1738.

Trier 1945 — *J. Trier* Pflug // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Bd. 67. 1945. S. 110—150.

Tuck 1987 — *R. Tuck.* The 'Modern' Theory of Natural Law // *A. Pagden* (ed.). The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987. P. 99—122.

Walde 2003 — *Chr Walde.* Officium // Historisches Wörterbuch der Rhetorik / Hrsg. von *G. Ueding.* Bd. 6. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003. Col. 405—408.

Wartburg 1955 — *v. W Wartburg.* Französisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 7. Basel: R. G. Zbinden, 1955.

Watkins 2000 — The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots / Rev. and ed. by *C. Watkins.* 2nd ed. Boston: Houghton Mifflin, 2000.

Weinberg 1970 — Trattati di poetica e retorica del cinquecento / A cura di *B. Weinberg.* Vol. I—IV. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1970—1974.

West 2007 — *M. L. West.* Indo-European Poetry and Myth. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.

Whittaker 1992 — *C. H. Whittaker* The Reforming Tsar: the Redefinition of Autocratic Duty in Eighteenth-Century Russia // Slavic Review. Vol. 51. 1992. P. 77—87.

Zill 2002 — *R. Zill.* «Substrukturen des Denkens». Grenzen und Perspektiven einer Metapherngeschichte nach Hans Blumenberg // Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte / Hrsg. von *H. E. Bödeker.* Göttingen: Wallstein, 2002. S. 209—258.

Zucker 1928 — *F. Zucker.* Syneidesis-Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewußtseins im griechischen und im griechisch-römischen Altertum // *F. Zucker.* Semantica, Rhetorica, Ethica. Berlin: Akademie-Verlag, 1963. S. 96—117. [Вперв. опубл. в: Jenaer akademische Reden. Heft 6. Jena, 1928.]

Ю. В. КАГАРЛИЦКИЙ

ПОЗИТИВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ПОВЕДЕНИЯ ВОИНА НА ПОЛЕ БОЯ И СЕМАНТИЧЕСКИЕ СДВИГИ В ИХ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Это слово… хорошо известное,
с очень широким спектром значений,
в силу простоты которого исследование могло
показаться легким.

(Бенвенист II, 284)

Поведение индивида в условиях повышенной опасности во все времена и во всех культурах привлекало к себе внимание и становилось предметом оценок в контексте самых разных дискурсивных форм. В жизни любого общества периодически возникают ситуации, в которых на передний план выступает умение отдельных лиц или целых групп действовать невзирая на опасность, пренебрегая соображениями самосохранения. Поэтому в любом обществе существует система положительных и отрицательных характеристик индивида как обладающего или не обладающего подобным умением.

Эти характеристики могут приписываться индивиду имплицитно или эксплицитно. Скажем, сообщение о том, что участники осады под ураганным огнем защитников крепости продолжали как ни в чем не бывало осадные работы, несет имплицитную оценку, а приложение к ним эпитетов *бесстрашный* или *неустрашимый*, утверждение, что они *вели себя как герои* или *не дрогнули перед лицом смерти* — эксплицитной. Иными словами, имплицитная оценка рассчитана на то, что адресат самостоятельно присвоит индивиду заслуженную характеристику; эксплицитная — состоит в явном присвоении этой характеристики. В первом случае можно лишь догадываться, подразумевал ли автор оценку или мы ее приписываем ему, исходя из определенной ин-

терпретации; во втором — точно знаем, что оценка дана. В настоящей работе рассматриваются, главным образом, эксплицитные оценки, причем внимание сосредоточено на четырех словообразовательных гнездах, соответствующих четырем близким понятиям: *мужество*, *мужественно*, *мужественный*; *храбрость*, *храбро*, *храбрый*; *смелость*, *смело*, *смелый*; *отвага*, *отважно*, *отважный*. Понятия ‘мужество’, ‘храбрость’, ‘смелость’, ‘отвага’, хорошо известные носителю современного русского языка, в разные исторические периоды имели сходный общий смысл; однако в появляющихся и исчезающих коннотациях, в динамически изменяющейся от эпохи к эпохе прагматике словоупотребления можно усмотреть следы радикальных сдвигов в трактовке человеческого поведения.

Приписывание какому-либо индивиду или группе индивидов таких качеств, как, например, мужество или смелость, в принципе имеет интерпретативный характер. Невозможно сказать, что кто-либо мужествен или смел объективно; если автор или персонаж текста называет кого-либо мужественным или смелым, за этим всегда стоит определенная субъективная интерпретация объективных событий. В то же время подобная интерпретация всегда подразумевает наличие некоторой объективной шкалы оценок: действия конкретного индивида трактуются как мужественные или смелые не произвольно, а в соответствии с существующими в обществе представлениями. Принимая во внимание сказанное, можно рассматривать приписывание подобной характеристики индивиду или группе индивидов как постоянно действующий культурно-языковой механизм — говорящий или пишущий интерпретирует события со своей субъективной точки зрения, но выражает суммарную оценку этих событий на языке объективированных показателей социальной престижности. Или, если посмотреть на это с другой стороны: в культуре имеется готовый арсенал позитивных оценок поведения индивида, но не предполагается никакой универсальной техники, позволяющей выяснить, насколько справедливо приложение этих оценок к конкретным людям. Именно этим и объясняется наш интерес к этим оценкам: они сами по себе представляют в большей или меньшей степени культурные константы, поскольку сводятся к констатации высокой социальной ценности индивида, умеющего действовать вопреки страху; дискурсивная же техника присвоения оценок конкретным людям меняется от эпохи к эпохе.

Угроза жизни, имуществу и/или благополучию человека может возникать в самых разных социальных ситуациях, и высокая оценка

поведения индивида может высказываться независимо от сословных, профессиональных, гендерных, этнических и прочих характеристик последнего. Однако спектр рассматриваемых ситуаций существенным образом сужается, если ввести понятие регулярного вызова. Под регулярным вызовом здесь понимается повторяющаяся ситуация, которая ставит индивидов (группы индивидов) перед одними и теми же проблемами, вынуждает его (их) решать сходные задачи и предполагает сходные критерии оценки его (их) слов и поступков.

Например, о любом человеке в опасной ситуации может быть сказано, что он вел себя храбро: о купце, на которого напали разбойники, о подчиненном, которого распекает разгневанный начальник, о девушке, которую угрозами понуждают выйти замуж за нелюбимого человека, и т. д. Однако все перечисленные ситуации изолированы друг от друга; их затруднительно рассматривать в одном ряду.

Напротив, человек на войне, в бою попадает в условия, закономерно соотносимые с теми, в которых одновременно с ним находятся тысячи, а то и десятки и сотни тысяч людей; в которых до него mutatis mutandis оказывались его многочисленные предшественники. Взгляд на этого человека как на храбреца имеет значение не просто эмоциональной оценки, восхищения личными качествами, выражения моральной солидарности и т. д.; такой взгляд имеет широкое социокультурное значение для выработки новых или переоценки существующих стандартов поведения. Именно в таких ситуациях здесь говорится о регулярном вызове и ответе на него.

Война является не единственным, но одним из наиболее актуальных регулярных вызовов, с которыми сталкивается индивид в разные эпохи. Мы обращаемся к теме войны, теме человеческого поведения на войне, поскольку это позволяет нам поставить многие вопросы, касающиеся понимания человеком собственной природы и отражения этого понимания в языке и культуре. Разумеется, мы ни в коей мере не претендуем на полноту освещения этой проблематики, но стремимся сделать первые (как нам кажется) шаги в выбранном направлении.

Следует особо указать, что центральным объектом исследования является военный нарратив — письменное повествование о ведении боевых действий. В древнерусской письменности военный нарратив представлен летописными текстами и так называемыми воинскими повестями, в более позднюю эпоху — журналами боевых действий, официальными реляциями, частными письмами, художественно-публицистическими описаниями боев и т. д. Рассмотрение этих текстов в единой перспективе методологически небезупречно; однако мы

сознательно идем на это, полагая, что законы, по которым развертывается военный нарратив, не так уж различаются в зависимости от жанра и эпохи и что на избранном уровне анализа словоупотребления этими различиями можно пренебречь.

Поведение индивида в опасности, в частности — на поле боя, зависит от того, насколько его поступки продиктованы чувством страха. В наши дни принято считать страх физиологическим, идущим из глубины сознания чувством, которое заставляет человека действовать не так, как должно, а так, чтобы избежать опасности. При этом страх может воздействовать на человека на разных уровнях его поведения: из страха человек может уклоняться от битвы или от опасного ремесла как такового, из страха — недостаточно решительно вести себя во время боя, из страха — обращаться в бегство. Однако эта многоплановость не отменяет общей трактовки страха как сильного аффекта и высокой оценки способности индивида к преодолению воздействия этого аффекта, то есть к самоконтролю в условиях повышенной опасности. Страх вызывает спонтанннные реакции, способность же к самоконтролю позволяет подавлять эти реакции ради более ценных (полезных для других людей или социума в целом, этически обусловленных, рациональных и т. д.) действий. Именно такая способность и связывается в нашем сознании с коплиментарными характеристиками *храбрый*, *мужественный*, *смелый*, *отважный*.

Подобное представление, базирующееся на дихотомии спонтанного и осознанного, иррационального и рационального, аффекта и самоконтроля, как представляется, не было характерно для русского средневекового сознания. Как бы зыбки ни были наши допущения относительно того, как люди прошлого представляли себе собственную психическую деятельность, как оценивали они способность индвида к тем или иным поступкам, — можно полагать, что природа бесстрашного поведения виделась людям прошлого не столько в сдерживании эмоций и подавлении самопроизвольных реакций, сколько в бьющей через край боевой ярости, являющейся неотъемлемой частью единого образа грозного воина[1]. На это, в частности, указывает использование

[1] Конечно, традиции христианской дидактики состояли в том, чтобы требовать от человека обуздания страстей, удерживать его от чрезмерной тяги к военным подвигам, однако влияние этих традиций было ограниченным, касалось общих приоритетов и едва ли затрагивало само по себе понимание воинской доблести. Похожее раздвоение на западной почве отмечает французский историк, противопоставляющий схоластические рассуждения об уместности или неуместности проявления мужества в той или

в отношении воина, полководца наряду с *храбрый* и *мужественный* таких характеристик, как *буи(й)*, *лют(ый)*: а Даниꙋ боденꙋ бывшꙋ в перси . младеньства ради и буєсти . не чюаше раны бывши на телеси єго (Лавр. 507); и ркоша боꙗре лютъ сѣи мужь хощетъ быти . ꙗко имѣниꙗ небр^е^же^т^ . а ѡружьє ꙗмлетъ имисѧ по дань (Ипат. 59); Се бо ꙗсть лютъ и храборъ, аще кто собѣ ѡдолѣеть (Пчела, 45); ср. также *яръ туръ* и *буй туръ* в «Слове о полку Игореве». Характерна полисемия таких слов, как *буесть*, которое, как указывает исследователь Галицко-Волынской летописи, может иметь значение ‘храбрость’, а может — значение ‘гордость, безумство’ (Генсьорский 1961, 81)[2]. Похожая ситуация складывается и со словом *лют(ый)*; в одних случаях оно почти синонимично слову *храбрый*, в других обозначает просто жестокость: Кондратови радъ мл^с^ть бъı оучинилъ вамъ . Данилъ лютъ зѣло есть насъ не хощеть ѿтоити прочь не приемь града (Ипат. 757).

Агрессивная витальность воина оказывается неотделимой от его физической силы и воинских навыков: а Даниꙋ боденꙋ бывшꙋ в перси . младеньства ради и буєсти . не чюаше раны бывши на телеси єго . бѣ бо възрастомъ . и҃і . лѣтъ . бѣ бо силенъ ⟨...⟩ въ бранї не позна єѧ ⟨раны. — *Ю. К.*⟩ . крѣпости ради мꙋжества . възраста своєго . бѣ бо дерзъ и храбръ . ѿ главы и до ногꙋ єго . не бѣ на немъ порока (Лавр. 507—508; ср. Ипат. 744). «Буесть», «дерзость» и «храбрость» князя идут рука об руку с его молодостью, силой, крепостью и воинской безупречностью. Речь не идет здесь о самоконтроле: храбрый воин отличается от боязливого не умением сдерживать свои аффекты, а иным качеством аффектов: у него доминирует не страх, не инстинктивное желание спасти свою жизнь, а агрессия, ярость, напор, являющиеся как бы психологической проекцией физической

иной ситуации или о добродетелях, присущих тому или иному рыцарю, — более близким к практической жизни литературным текстам, в которых «понятие мужества... явно принадлежит другому семантическому полю, где доминируют почти инстинктивные аффективность и импульсивность» (Контамин 2001, 270).

[2] А. И. Генсьорский указывает также, что богатство некоторых синонимических рядов связано с тем, что они «відбивають зацікавлення дружинного і боярсько-дружинного стану», причем в числе этих рядов первым же называет ряд синонимов для обозначения понятия ‘храбрость’. С этим же обстоятельством он связывает развитие полисемии у целой серии слов, в том числе у слова *буесть*. Таким образом, исследователь, по существу, считает возможным рассматривать одно значение слова как принятое в военной среде, другое же — как принятое за пределами этой среды. Мы же можем резюмировать это рассуждение следующим образом: в военных условиях «буесть», обычно интерпретируемая как гордость, неразумие, необузданность, воспринимается позитивно, как храбрость.

мощи воина и позволяющие ему не замечать ни опасности, ни даже нанесенных ему ран.

Это понимание воинской доблести вполне органично как в контексте личной судьбы воина, так и в контексте стоящих перед ним тактических задач. С одной стороны, средневековый воин был либо профессионалом (князем, человеком из круга бояр или дружинников и т. п.), либо ополченцем. В одном случае война была его постоянным занятием, в другом — естественным и неизбежным долгом защиты своей земли (в самом непосредственном смысле слова). В обоих случаях его способность пренебрегать опасностью воспринималась социумом и отражалась в военном нарративе как сущностная, неотъемлемая черта его личности, как присущая ему «сила»[3]. Представление о подобной постоянной характеристике личности в той или иной степени, вероятно, восходит к архаической концепции человека как восприемника магической силы от предков, духов, богов, космических сил.

С другой стороны, боевые порядки русского войска отличались в то время относительной простотой и нерасчленностью, большое значение имели механический напор, интенсивность атаки, прямой натиск на противника; эти последние складывались из действий тысяч вооруженных людей, от которых требовалось лишь одно — теснить врага, уничтожать его здесь и теперь, невзирая на угрозу собственной жизни. Каждый из этих людей, в зависимости от ситуации, мог действовать наступательно или оборонительно — и в том, и в другом случае проявлялись его мужество и храбрость. Относительная неразвитость тактики приводила к значительной самостоятельности воина и отодвигала на второй план его способность подчиняться поставленной извне рациональной задаче. Напротив, приобретал первостепенное значение его психический статус, определяемый, повторимся, как целостная характеристика личности, — нечто, что позволяет ему в числе первых атаковать врага и в числе последних покидать свои позиции при отступлении, с энтузиазмом идти на штурм вражеской крепости и упорно защищать свои укрепления.

Таким образом, складывался канонический образ воина, для которого преобладание боевой ярости над страхом было такой же константной характеристикой, как и владение оружием, сила, ловкость и т. д. Умение контролировать себя явно отступает на второй план;

3 Ср. у Бенвениста о слове ἀλκή: «...это некая «сила», но не сила физическая» (Бенвенист II, 285).

здесь пролегает грань между архаическим и в значительной мере средневековым восприятием воинской доблести, с одной стороны, и современным, с другой. Это различие отмечалось еще Норбертом Элиасом, усматривавшим в управлении аффектами доминанту «процесса цивилизации» (der Prozess der Zivilisation). Для современного человека агрессивные и деструктивные аспекты поведения если и могут быть узаконены, то в очень жестких рамках: «Даже во время войны цивилизованных стран нашего мира индивид более не может непосредственно давать волю своим эмоциям, наслаждаясь видом поверженного врага. Он должен, независимо от своего настроения, подчиняться переданным ему приказам не видимого им командира и вести бой с зачастую не видимым им врагом» (Элиас I, 282)[4].

На этом фоне и должны интерпретироваться такие характеристики, как *храбрый/хоробрый* и *мужественный* (а также однокоренные слова *храбрость*, *храбро* и т. д.; *мужество*, *мужественно/муж(ь)ски* и т. д.) в русских средневековых текстах. Эти характеристики употребляются в самых разных ситуациях для обозначения различных типов поведения: пассивного и активного, оборонительного и наступательного, одиночного и коллективного, рационального и неразумного, скромного и показного. Храбрость и мужество — черты, характеризующие прежде всего индивида, а уже опосредованно — действия, которые он совершает. Внутренняя форма этих слов не содержит никакого указания на природу совершаемых индивидом действий. Характеристика *храбрый/хоробрый* идиоматична — она не имеет очевидной для носителя языка внутренней формы и не основана ни на каких образах[5]. Характеристика *мужественный* связана не с действиями, совершаемыми индивидом, а с внутренней сутью самого индивида, метафорически передаваемой посредством приписывания индивиду определенного гендерного и возрастного статуса (ср. лат. *vir* < *virtus*)[6].

---

[4] Обратим внимание, что Элиас не проводит четкой границы между культурным табу на проявление агрессии и практической бессмысленностью непосредственных эмоций в контексте современных тактических задач.

[5] Этимологически *хоробрый/храбрый* восходит к праславянскому **xorbrъ* < **xorbъ*, согласно М. Фасмеру, родственному латышскому *scarbs* 'острый, суровый' и древнеисландскому *skarpr* 'острый' (Фасмер IV, 264, 273).

[6] Для древнейшего периода истории русского письменного языка, думается, следует различать, с одной стороны, универсальную метафорическую конструкцию, увязывающую воинскую доблесть с половозрастными показателями ('зрелый мужчина'='воин'), с другой — слова *мужество*, *мужественный*, *мужественно*, характеризующие, по-видимому, книжный язык и встречающиеся в ранних летописях реже, чем слова с основой *храбр-/*

Эпитет *храбрый* весьма часто фигурирует в древнерусской литературе, в летописных текстах как обозначение комплекса внутренне присущих воину качеств, как неотъемлемая часть его канонического облика. Так обстоит дело в знаменитой летописной характеристике Святослава: бѣ бо и самъ хоробръ и легокъ . хода акы пардусъ . воины многы твораше (Ипат. 52). Здесь храбрость неразрывно связана с общим обликом воинственного и удачливого князя, сравниваемого с диким зверем: агрессивность, быстрота, сила органически связаны с неустрашимостью[7]. Очень часто *храбрый* является постоянной характеристикой воина или группы воинов: Ѡльга съ с҃номъ С҃тославⷪмъ . събра вои многы и храбры . и идє на Дерєвьскую зємлю (Ипат. 46); и убиша посадника новгородчкаго Иванка, мужа зѣло храбра (I Новг. 209).

Характеристики какого-либо воина как обладающего мужеством, «мужественным сердцем» или показавшего свое мужество в бою также широко встречаются в древнерусских текстах: Се же слышавъ король части Римьскы, от полунощьныя страны, таковое мужество князя Александра, и помысли в себѣ: «и поиду, рече, плѣню землю Александрову» (I Новг. 291); поидоша Половци . и послаша преⷣ собою (в) сторожѣ . Алтунопу . иже словаше в ниⷯ мужствоⷨ (Лавр. 278); сии же оумроста моужествеⷩмь срⷣцмъ ѡставлеша по собѣ славоу (Ипат. 887). Употребительно также наречие *муж(ь)ски* в сочетании с глаголом, обозначающим поступок, деяние: и реⷱ С҃тославъ воєⷨ своимъ . оуже наⷨ здѣ пасти . потагнємъ мужьскы браⷮє и дружино (Ипат. 57); и мужи ѡтьни похвалу ему даша . велику . зане мужьскъы . створи . паче бывшихъ всиⷯ (Ипат. 390). Широко употребляются слова *мужество*, *мужественно* (как и *храбрость*, *храбро*) в Повести о разорении Рязани Батыем: нападоша нань, и начаша битися крепко и мужествено (Пов. о раз. Рязани, 11); Многии сильныя полкы Батыевы проезждяа, храбро и мужествено бьяшеся, яко всем полком татарьскым подивитися крепости и мужеству резанскому господству (Пов. о

хоробр-. Так, А. И. Генсьорский указывает на книжный характер оборота *умерти мужественным сердцем*, возводимого им к «Пандектам» Антиоха (Генсьорский 1961, 203).

[7] В древне- и старорусской письменности качественная характеристика *храбрый/хоробрый* может связываться не просто с личным бесстрашием, но с синкретическим идеалом воинской доблести, включающим в себя, помимо бесстрашия, силу, непобедимость, воинственность; ср. например: Кто бѣ храбрѣе Самсона силного? Во едино время ослею челюстiю 1000 иноплеменниковъ уби (АИ I, 293). Слово *храбрость* может означать не только присутствие духа, но и воинскую доблесть, которую можно потерять в результате поражения; ср. в послании донских казаков запорожским казакам с просьбой о помощи во время Булавинского восстания: И вы, атаманы молодцы, все великое войско Запорожское, учините к нам, походному войску, споможение в скорых числех, чтоб нам обще с вами своей верной казачей славы и храбрости не утратить (ПБП VII, 698).

раз. Рязани, 11) и т. п. Как уже говорилось, слова с этим корнем так или иначе связывают персонажа с вполне определенными половозрастными параметрами; образные контексты слова *мужество* могут соседствовать с буквальными (*мужество* 'зрелый возраст мужчины'; ср.: кормачи сн҃а своє҆ до мужьства єго . и до възъраста єго. — Ипат. 52). Нередки и такие контексты, в которых трудно разделить образное и буквальное словоупотребление; например, в уже цитированном фрагменте отмечается, что князь не заметил раны: въ бранї не позна єѧ . крѣпости ради мѹжества . възраста своєго (Лавр. 508). Здесь мужество может пониматься и как зрелость мужчины, и как особое свойство индивида, заставляющее видеть в нем, так сказать, мужчину par excellence. Храбрость в этом контексте оказывается более абстрактным свойством, так что в принципе встречаются формулы вроде *храбрость мужества* или *крепость мужества* (ср. выше).

И храбрость, и мужество в древнерусских текстах соотносятся с основой, в средневековом понимании воинской доблести — со способностью развивать боевой напор, переигрывать неприятеля во встречном физическом и психологическом давлении, забывая при этом и об опасности, и о боли ран, и об усталости. В современном русском языке слова *храбрость*, *храбрый*, *храбро* ассоциируются, скорее, с активным поведением на поле боя, слово *мужество*, *мужественный*, *мужественно* — с душевной стойкостью, способностью систематически действовать так, как должно, невзирая на опасности и лишения. В средневековом военном нарративе и мужество, и храбрость связаны с агрессивной витальностью воина; поэтому, когда раненый князь не замечает боль раны, это объясняется не самообладением и умением отвлекаться от своих страданий ради высокой цели, а тем, что князь был дерзъ и храбръ, то есть заслоняющим прочие чувства его боевым пылом, в котором психологическая стойкость и физическая выносливость спаяны воедино. С другой стороны, мужество также связывается именно с энергией напора; поэтому в русской средневековой литературе так много непривычных современному интерпретатору контекстов, в которых мужество связывается именно с активными, импульсивными действиями: но крѣпокъ бѣ на брань, избивающу же ему Татары мужественѣ (Моск. 120); И въ самое чело ихъ ⟨татар. — *Ю. К.*⟩ зело быстро, всѣми уздами распустя коня, вразився въ нихъ такъ мужественно, такъ храбро, иже вѣре неподобно (Курбский 1914, 203)[8].

[8] В этой связи показателен семантический сдвиг в значении словосочетания *стоять мужественно* и других военных характеристик со словом *стоять*. Сегодня слово

Заметим также, что храбрость и мужество в приведенных контекстах могут быть невероятными, немыслимыми, но практически никогда — чрезмерными, вредными. Например, неразумность действий Андрея Боголюбского (слишком рьяно бросившегося в гущу битвы, оторвавшегося от сопровождавших его воинов и едва не ставшего добычей врагов) явно отступает на второй план: и мужи ѡтьни похвалу ему даша . велику . зане мужьскъı . створи . паче бъıвшихъ вси҃х (Ипат. 390—391).

Говоря о храбрости и мужестве, как их понимал средневековый автор, следует отметить два аспекта этих понятий. С одной стороны, храбрость и мужество характеризуют глубинный психический статус. Этот статус может быть исконным, свойственным конкретному воину; ср. многочисленные случаи употребления слов *храбрый* и (несколько позднее и реже) *мужественный* в качестве неотъемлемых характеристик воина или воинов. Этот же статус может быть и «приобретенным»: персонаж может исполниться мужества и храбрости, ему их может подать Бог и т. д.; ср.: до нынѣшняго Игоря, иже истягну умь крѣпостию своею и поостри сердца своего мужествомъ, наплънився ратного духа, наведе своя храбрыя плъкы на землю Половѣцкую за землю Руськую (Слово о полку Игореве, 50)[9]. Точно таким же образом можно и лишиться ценных качеств: И разгневася господь на руских вои, отъят от них храбрость и мужество и дал бог поганому царю храбрость и муже-

стоять применительно к военным действиям ассоциируется с неподвижной, а следовательно, пассивно-оборонительной позицией. Это вполне естественно для культурного сознания XIX—XX вв., поскольку оно дает полноценную моральную санкцию только оборонительному насилию (ср. современное бытовое *постоять за себя*). Таким образом, выражение «мужественно стоял за правое дело» невольно интерпретируется как защита правого дела от агрессивных посягательств. Между тем изначально слово *стоять* в подобных контекстах означало не пассивную неподвижность, а открытое объявление своей позиции, своих намерений, явное принятие той или другой стороны в конфликте. В средневековых текстах часто встречается не только формула *стоять(-и) за кого-л.*, но и формула *стоять(-и) против кого-л.* ‘воевать с кем-л.’: и язъ саблею твоею сѣку и противъ недруга твоего стою (Дипл. сн. с Крымом II, 241); и против тех воинских людей стоять и битца некем (Миллер II, 554); А писалъ де шахъ къ нимъ о томъ, чтобъ имъ на Турсково стоять по прежнему, а онъ де съ своей стороны по тому-жъ на нихъ учнетъ стоять (Дон. д. II, 24); и противъ непріятелей стоялъ твердо и мужественно (АИ IV, 348). Еще в XVII в. в подобных контекстах не предполагается никакого намека на пассивно-оборонительный характер занятой воином или воинами позиции. Семантический сдвиг в значении словосочетаний типа *стоять мужественно* затруднительно локализовать во времени с абсолютной точностью, однако можно полагать, что он имел место в послепетровские десятилетия, когда агрессивное насилие вытесняется на периферию социальной нормы и формируется новый канон мужества (см. далее).

[9] Ср. также: истезавше ум свой крепостию и поостриша сердца своя мужеством (Слово о Кулик. битве, 34).

ство (Казанская история, 62). Речь идет не о «храбром» или, наоборот, «трусливом» поведении в конкретной ситуации, а в приобретении или, наоборот, утрате некоторых свойств, которые характеризуют личность в целом, некоторой «силы», которой может обладать тот или иной индивид.

С другой стороны, храбрость и мужество — качества демонстративные, показные. Они характеризуют внешний аспект поведения воина или воинов, их показывают, ими славятся, им дивятся. Они могут состоять в совершении каких-то поступков, но могут — и в визуальном впечатлении. В Повести о разорении Рязани Батыем говорится: И едва отдохнув от великаго того плача и рыдания, и начаша совокупляти воинство свое, и учредиша. Князь великий Юри Ингоревич, видя братию свою и боляр своих и воеводе храбро и мужествено ѣздяще, и возде руце на небо со слезами и рече: «Изми нас, боже, от враг наших, и от востающих на ны избави нас и покрый нас от сонма лукавнующих и от множества творящих безаконие. Буди путь их тма и ползок» (Пов. о раз. Рязани, 10—11). Бой еще не начался, князь только «начаша совокупляти воинство свое», однако воинство уже выказало мужество и храбрость, и князь боится утратить столь мужественных и храбрых соратников.

Итак, в анализируемых характеристиках присутствуют два противоположных плана — сущностный, целостный, глубинный и показной, демонстративный, визуальный. Это «двойное» зрение вполне органично для средневекового рассказчика: он видит в событиях внешних проявление внутренней сути людей и вещей. Положительные герои исполняются некой «силы», которую они затем проявляют в реальности. Именно с внутренним и внешним планами связаны два ряда образных характеристик доблестного воина. Один ряд связан с внутренними свойствами и часто использует образ физической силы и прочности как метафору мужества и храбрости, например *крепкий (к рати)*. Другой ряд связан с внешней стороной поведения; сюда относятся *буий*, *лютый*, *дерзкий* и т. д. Ср.: бѧше же дерзъ и крѣпокъ . к рати (Ипат. 646).

В настоящей работе отнюдь не делается попытки рассмотреть все многообразие лексики и фразеологии, используемых в русских текстах XI—XVI вв. для оценки тех или иных действий и поступков участников боевых действий. Такое исследование, будучи предпринято, скорее всего, выявило бы множество дополнительных нюансов в использовании слов *храбрый*, *мужественный* и т. д. На настоящем этапе кажется гораздо более важным выявить некоторую культурно-

семантическую основу бытовавших в ту эпоху представлений о правильном или неправильном поведении воина в бою и психологической подоплеке этого поведения. Эти представления в дальнейшем станут достаточно контрастным фоном для семантической эволюции слов и понятий в XVII—XVIII вв. Представляется, что выделенная нами доминанта — понимание мужества и храбрости как боевого напора, агрессивной витальности, психической «силы» воина, положительная оценка воинской аффективности и импульсивности вопреки всем иным соображениям — прослеживается вплоть до начала Нового времени. Именно тогда, на рубеже XVI—XVII вв. эта доминанта утрачивает свою актуальность под воздействием культурных процессов, о которых будет подробно сказано ниже. В результате этих сдвигов постепенно складывается то понимание психологической состоятельности воина, которое характерно для XIX—XX вв. [10]

На пороге Нового времени в арсенале лексических средств появляются характеристики нового типа. Так, с конца XVI в., а наиболее активно с XVII в. входят в широкое употребление такие слова, как *смелый*, *смелость*, *смельство*, *смело* [11]. Их внутренняя форма прозрачна для носителя языка: они восходят к достаточно широкому по значению глаголу *сметь* и употребляются в тех случаях, когда надо указать на потенциальную или реализованную способность индивида действовать вопреки опасности, угрозе, запрету или социальному табу. Таким образом, характеристика *смелый* употребляется в контекстах самого широкого тематического спектра, в том числе связанных не с военными или близкими к военным действиями, а например, с прямым высказыванием своих мыслей без оглядки на возможные последствия, ср. вошедшие в обиход в XVIII в. и употребляемые до сих пор выражения *иметь смелость заявить*, *взять на себя смелость* и т. п.

Поскольку участие человека в военных действиях заставляло его постоянно подвергать свою жизнь опасности, характеристика *смелый* достаточно регулярно прилагается к поступкам воинов в бою: А турки видячи крепоть их, почали робеть, а Скандербег велел смелее напущать на

[10] Может сложиться впечатление, что за средневековыми русскими воинами отрицается понимание того, что в бою следует действовать рационально. Разумеется, такое понимание было, однако оно еще не было включено в систему оценок и санкций, даваемых человеческому поведению культурой. Только со временем складывается знакомая нам иерархия поведенческих стереотипов, реализуемых на поле боя. Именно складыванию этой иерархии и посвящена настоящая работа.

[11] Впрочем, существительное *смѣл(ь)ство* встречается в сочинениях Максима Грека.

них (Пов. о Скандербеге, 47). В то же время эта характеристика прилагается и к самим воинам, в том числе в общем плане, даже как постоянное, неотъемлемое качество этих воинов: онъ, государь, человѣкъ зѣло смѣлый къ войнѣ, и паче къ водяному пути (ПБП I, 19); вожди искусные, начальники смѣлые (ПБП I, 637).

Существительные *смелость* и *смел(ь)ство* часто встречаются в конструкциях типа *дать смелость*: не прибавливайте смелости сердцу их (Пов. о Скандербеге, 44); И я въ смѣлость войско привесть дотоль не могу, доколь непрiятель отъ меня такъ отдалитца, что меня ни съ которой стороны отрѣзать не можетъ (ПБП IV, 712).

Характеристика *смелый* коренным образом отличается от характеристик *храбрый* и *мужественный*: она исходно предполагает определенную оценку не человека, а поступка. Речь идет о способности человека пренебречь опасностью, угрозой, запретом, табу. Оценивается поступок (актуальный или потенциальный), а уже через оценку поступка и сам человек.

Естественно, в контексте военного нарратива характеристики *мужественный*, *храбрый*, *смелый* оказываются в одном ряду как частичные синонимы. Однако если сравнить области значений этих слов, выяснится, что между ними есть глубокая разница. Смелое поведение в бою становится в один ряд с демонстративным пренебрежением соображениями социальной иерархии, приличиями и т. п. Никаких подобных контекстов ни *мужественный*, ни *храбрый* не предполагают.

Широкое распространение характеристики *смелый* связано с глубокими изменениями во взгляде на человека, его поведение и его индивидуальные мотивы и качества. В XVII в. возрастает интерес к индивидуальному началу. Это хорошо известно применительно к словесности, к культуре в целом, к религиозным веяниям эпохи; было показано, в частности, как стремление к «восстановлению моральных ценностей и благочестия, утраченных в Смутное время», закономерным образом приводило «к развитию личностного начала» и как следствие, к зарождению новых культурных форм (Живов 2000). Не менее важно учитывать также и общую атмосферу системного кризиса русского общества, характерную для первой трети XVII в. и отчасти для всего «бунташного» столетия. Не останавливаясь на хорошо известных аспектах этого кризиса, можно высказать предположение, что именно в эту эпоху, когда индивид особенно часто оказывался в ситуации выбора и вынужден был так или иначе «пересекать» установленные границы. Это, в свою очередь, углубляло интерес к людям,

пересекающим границы чаще и охотнее, чем остальные, — подобно тому, как на фронте в большой цене оказываются люди, которые в мирное время третируются как нарушители норм общественной морали, а то и как преступники.

Проблема поведения индивида на войне в этот период также становится более сложной и требует более дифференцированного подхода. Столкновения с европейскими армиями во второй половине XVI — начале XVII вв. поставили вопрос о создании аналогичных частей в Московии. Уже в начале XVII в. по приказу царя Василия Шуйского предпринимается первая попытка подготовки воинского устава. В 1630-х гг. формируются войска иноземного строя — рейтарские и пехотные полки. Для нужд их обучения в середине столетия выходит первый русский устав, «Учение и хитрость ратного строения пехотных людей» (Учение и хитрость ратного строения 1647), являющийся переводом книги Иоганна Якоби фон Вальгаузена, весьма передового для своего времени (Свечин 2002, 163—164).

Новые военные реалии определяли характер и форму регулярного вызова психологическим возможностям индивида.

Во-первых, новый подход к войне предполагал достаточно жесткие требования к дисциплине, подчинение индивида общей тактической задаче. От воина, несущего строевую службу, требуется выказывать не просто высокие бойцовские качества: ярость, напор, безоглядную решительность, — но и способность к самоконтролю, умение действовать целенаправленно и рационально, в соответствии с приказом, пусть даже вопреки собственному стремлению нанести немедленный урон противнику.

Во-вторых, на фоне наметившейся профессионализации военной деятельности отходило на второй план представление о том, что участие в войне — обязательное дело каждого человека. Думается, что этому способствовала, в числе прочего, обстановка Смутного времени и последующих десятилетий, приучавшая человека отдавать предпочтение своим личным интересам перед интересами государства. Историк отмечает, описывая события русско-польской войны 1632—1634 гг.: «...многие ратные люди, бывшие в войске Шеина, услыхав, что татары воюют их поместья и вотчины, разъехались из-под Смоленска» (Соловьев V, 156). В этом эпизоде, как в капле воды, отразилась важная проблема: если при борьбе с иноземным вторжением ополчение могло быть эффективным, то для целей экспансии (пусть даже направленной на возвращение утраченного) оно было не слишком пригодно.

Использование же войск иноземного строя поначалу также было не очень удачным: руководимые офицерами — иностранными наемниками, эти войска имели совсем иной запас прочности, что и продемонстрировала та же осада Смоленска в 1633—1634 гг. Иноземные офицеры были готовы рационально взвешивать шансы на победу, в случае, если шансы низки, — торговаться из-за условий сдачи, но не стоять насмерть в безнадежной ситуации. Поэтому когда неожиданно осажденным пришла подмога и лагерь М. Б. Шеина был осажден, именно иноземцы вынудили сдаться воеводу, не так давно прославившегося героической защитой того же самого Смоленска. В Москве же были в ходу иные критерии: судя Шеина по меркам ополчения, по меркам защиты от иноземного вторжения, здесь не признавали торговли с неприятелем, впоследствии дающей возможность взять верх в битве-реванше, как это случалось сплошь и рядом в плотно заселенной, переполненной центрами политической власти Европе. В результате М. Б. Шеин и А. Измайлов были после прибытия в столицу подвергнуты суду и казнены; суровым наказаниям подверглись и их приближенные. С. М. Соловьев замечает, подводя итоги «дела Шеина»: «Собравши войско и деньги, нанявши немцев, отправили под Смоленск воеводу, знаменитого защитою этого города; но защищать город и осаждать — две вещи разные; Шеин не успел голодом заставить сдаться Смоленск и скоро сам был осажден королем Владиславом; а тут положение его было совершенно иное, чем прежде в Смоленске: не говорим уже о том, что острожек его не был так укреплен и так выгодно поставлен, как Смоленск, так защищен от убийственных выстрелов Сковронковской батареи — прежде в Смоленске Шеин был окружен ратными людьми и гражданами, готовыми биться до смерти за священные интересы, а тут в острожке иноземцы дерзко нарушали в его глазах дисциплину, не хотели признавать над собою его власти, не хотели переносить голода, холода, требовали соглашений с неприятелем» (Соловьев V, 163).

Это суждение представляется весьма точным. Конечно, дело было не в том, что иноземцы хуже воевали или были менее стойкими — просто они были наемными профессионалами и требовали к себе другого отношения. Военный профессионализм имел в XVII в. также и отечественное лицо: многочисленное и влиятельное стрелецкое войско. Стрельцы образовывали достаточно мощную корпорацию, готовую зайти (достаточно вспомнить стрелецкие мятежи) весьма далеко в защите своих интересов. В том числе, если им казалось, что их недостаточно берегут в бою, они могли возвысить свой голос и против

этого. В челобитной московских стрельцов Петру I с жалобами на тяжесть службы и просьбами об облегчении положения (около 12 июня 1698 г.), в частности, говорится: А в том же году, будучи под Азовым, умышлением еретика иноземца Францка Лефорта, чтоб благочестию великое препятие учинить, чин наш московских стрельцов, подвед под стену безвременно и ставя в самых нужных х крови местех, побито множество ⟨...⟩ А что мы, холопи твои, радея тебе, в. г., и всему православному христианству, город Азов говорили взять привалом, и то он отставил (Восстание 1698 г., 39—40). Как видно, московские стрельцы, как и иноземные наемники, совершенно не готовы были стоять насмерть и не считаться с потерями. И в том, и в другом случае мы имеем дело с профессионалами, для которых угроза жизни представляет собой важное рамочное условие их деятельности; следовательно, для них существуют определенные стандарты риска, за пределами которых последний кажется чрезмерным.

Представление о русском ратнике-ополченце как идеальном воине, стоящем насмерть, оставалось актуальным для тех ситуаций, когда неприятельские войска оказывались непосредственно у родных стен. Сразу за описанной выше катастрофой отряда М. Б. Шеина, когда герой недавнего прошлого не смог взять осажденный город и был вынужден пойти на унизительный компромисс, впоследствии стоивший ему головы, войско Владислава осадило крепость Белую, защитники которой, как известно, продемонстрировали вполне традиционный героизм и сорвали планы врага. Однако такие ситуации возникали нечасто. Зарождающаяся империя всё реже защищала свои владения и всё чаще предпринимала попытки экспансии и снаряжала военные экспедиции. По всей видимости, особого энтузиазма у потенциальных участников эти попытки не вызывали. Во всяком случае, в риторической практике конца XVII в. можно встретить завуалированные упреки, адресованные тем, кто не горел желанием с честью сложить свою голову.

Так, 14 марта 1687 г. архимандрит Игнатий (Римский-Корсаков) составляет «Слово благочестивому и христолюбивому российскому воинству...», в котором обращается к участникам первого Крымского похода с призывами храбро сражаться с «сопротивными агарянами». Он обильно ссылается на эпизоды библейской и, что очень важно, древнерусской истории, припоминает примеры воинской доблести предков. Обращает на себя внимание следующий пассаж:

> Аще мнится вам трудность каковая, то убо в помощи божии, вся вам во благо поспешается, разсуждайте же себе сами: яко всегда мужем крепким

и храбрым, прикрые, жестокие, трудные, тяжкие, едва постижныя вещи к сношению приличны быти.

Нетрудные же вещи малыя, легкия, недостойныя быти достоинства храбрых, и таковыя приличны суть лежебоком домашним не хотящым за православие и за врата дому изыти. Сие же глаголю, не о онех многочисленных, и неисчетных полцех, такожде ратоборцех, им же царское величество повелело есть в домех своих препочити: зане сих убо многочисленных российских полков, никто же в сем укорити возможет, но о тех, им же приличествовало бяше в нынешнем походе быти[12]. Тии же яко ре(ко)х лежебоки иже болезни себе не сущыя притвориша, помыслиша себе в сердце упокоение: истинно же рещи явное безсчестие.

Такожде от никакия честныя мужественныя и храбрыя вещи, не подобает храброму воину отдалятися страхом. Или величеством труда никаковою скорбию желание отводити от честнаго ратоборственнаго дела: и никаких бедствований, ради правды христианскиа, не подобает устрашатися (Литературные панегирики 1983, 151—152).

Совершенно очевидно, что многие состоявшиеся и несостоявшиеся участники Крымских походов были далеко не в восторге от перспективы терпеть лишения и опасности вдали от их родного крова и правдами и неправдами стремились уклониться от этого. Не случайно ритор обращается к темам священной истории или героического прошлого страны, чтобы напомнить адресатам: долг каждого члена социума — ополчаться на врагов. Однако именно в эту эпоху поведенческие модели начинают, если можно так выразиться, расслаиваться. Регулярные вызовы утрачивают свою универсальность: в частности, война более не воспринимается как универсальный вызов силам и способностям взрослого мужчины. А следовательно, многое меняется и в топике военного нарратива.

Если в более ранний период внимание сосредотачивалось на соответствии индивида идеальному образу воина и шире — мужчины, полноправного члена социума, то теперь важна способность к тем или иным действиям, проявленная в нужном месте и в нужное время. Важна констатация не модельности тех или иных действий, а их уместности и адекватности.

Приведем один показательный пример. В 1660 г. царь Алексей Михайлович пишет весьма примечательное письмо своему военачальнику князю Ю. А. Долгорукову. Письмо это (от 3 октября) имеет ярко выраженный назидательный характер: в обращении князь назван

[12] В издании явно ошибочная пунктуация: ...приличествовало бяше. В нынешнем походе быти.

не Юрием, а Софронием, то есть по имени, полученному в крещении. В письме обсуждаются как духовные, так и светские вопросы. Интерес представляет рассуждение царя о правильной стрельбе и правильном поведении во время боя:

> Да слух носитца, как скочили Поляки на Григорьев полк Тарбеева, и они выпалили не блиско ⟨...⟩ впредь накрепко приказывай, рабе Божий, полуполковником и полковником и началным людем рейтарским и рейтаром, чтобы отнюдь никоторой началной, ни рейтар, прежде полковничья указу, и ево самово стрелбы карабинной и пистонной, нихто по неприятеле не палил, а полковники бы, за помощию Божиею, стояли смело, и то есть за помощию Его Святою, да им же, начяльным, надобно крепко тое меру, в какову близость до себя и до полку своего неприятеля допустя, запалить, а не так что полковник или началные с своими ротами по неприятелю пропалят, а неприятели в них влипают, и то стояние и знатье худое и неприбылно ⟨...⟩ Тот прямой рейтар, что за помощию Божиею имеет сердце смелое и отымки от покрылян не смотрит. Таковым надобно быть рейтару и гусару и салдату, а отымка покрылная добре добро, и конечно надобно от тебя рейтаром и пешим, а им того помышлять и надеятца николи не надобно, для того, что смелее и усерднее перстьми своими, за помощию Божиею, в воинском деле промышляют и промысл свой всякой оказуют и устаивают против неприятеля крепче. Так же и пешим таковым же быть, за помощию Божиею, в смелстве и во усерд... надежну и из стройства не расходитца, а полковником и головам стрелецким надобно крепко знать тое меру, как велеть запалить (Письма Алексея Михайловича, 527—528).

Смысл излагаемых рекомендаций достаточно очевиден: при невысокой точности стрельбы, характерной для того времени, было важно, чтобы стрельба выполнялась залпом и только в тот момент, когда ее эффективность максимальна. Алексей Михайлович называет конкретные цифры: а что палят в двадцати саженях, и то самая худая, боязливая стрелба, по конечной мере пристойно в десять сажень, а прямая мера в пяти и трех саженях, да стрелять надобно ниско, а не по аеру (Письма Алексея Михайловича, 528). Для того чтобы следовать этим предписаниям, воину необходимо обладать определенного рода психической устойчивостью — тогда он не допустит преждевременной, «боязливой» стрельбы. Иными словами, усложнение тактики приводит к строгому разграничению спонтанного и целенаправленного поведения и отбору для военного дела людей, которые способны преодолеть спонтанные реакции и предпочесть им целенаправленные действия. В данном случае речь идет о преодолении чувства страха:

человек сознательно подавляет желание выстрелить или дать команду стрелять как можно раньше и действует так, как ему приказано. Именно для этой способности используется характеристика *смелый*: а полковники бы за помощию Божиею, стояли смело (см. выше).

Далее царь развивает эту тему, говоря уже не только о своевременной стрельбе, а вообще о способности воина выполнять поставленную перед ним задачу, не обращая внимания на действия других участников боя. И снова для обозначения этой способности используется характеристика *смелый*: тот прямой рейтар, что... имеет сердце смелое; для того, что смелее и усерднее перстьми своими... в воинском деле промышляют и т. д. (см. выше). Видно, как рассуждения по поводу тактики вызывают желание охарактеризовать поведение воинов не с точки зрения внутренне присущей им психологической состоятельности, а с точки зрения их способности к определенным действиям в определенных ситуациях.

На пороге Нового времени количество подобных контекстов возрастает, почему и возникает потребность в характеристике нового типа. Не случайно именно характеристика смелый неоднократно возникает в первом русском уставе: **салда́товъ свои́хъ проти́въ не́друга приводи́ти, и҃ моу́жествено на ни(х) вꙁнра́ти, и҃ се́рдце свое́и смѣ́лство и҆́мъ ѿкаꙁовати, и҃ салда́то(в) ѻ҆бѣ́и(м) в҆ послꙋша́нїе в҆води́ти и҃ стра(х) дава́ти, а҃ на бо́ю смѣ́лство дава́ти боѧꙁливы(м) и҃ страшли́вы(м) стра́хъ, что́бы о҃ни́ би́лисѧ, а҃ серди́тымъ и҃ смѣ́лы(м) мѣ́ра и҃ смѣ́льство, и҃ в тако́е вре́мѧ то́ добрѣ́ на́добно** (Учение и хитрость ратного строения 1647, 36об.); **а҃ порꙋ́тчикꙋ остерега́нье и҃ трꙋды, а҃ пра́порщикꙋ ꙁна́мѧ и҃ смѣ́льство** (Учение и хитрость ратного строения 1647, 36об.); **и҃ тако́е строе́нїе и҃ премене́нїе сторожамъ, салда́тамъ прїѧ́тно быва́етъ и҃ смѣ́лство дае́тъ** (Учение и хитрость ратного строения 1647, 203об.).

В первой из приведенных цитат «смельство» выступает не как постоянная характеристика какого-либо лица, а как некая склонность, которая у одних солдат выражена слабее, у других сильнее, и дело командира (по тексту — поручика) у одних развивать эту склонность, у других сдерживать, умерять, подавая и тем, и другим личный пример. Показательно, что характеристика *мужественный* также присутствует в этом фрагменте: **моу́жествено на ни(х) вꙁнра́ти** (см. выше). Однако «мужественно» предлагается взирать на своих подчиненных самому поручику, что и понятно: он должен соответствовать в их глазах идеалу воина. Солдат же в контексте этого фрагмента может быть «боязливым» или «смелым» — его качества важны в перспективе ре-

шения им тактических задач в условиях боя. О командире здесь говорится с точки зрения внешнего взгляда на него, о солдатах — с точки зрения их практических способностей.

Во второй цитате «смельство» рассматривается как качество, более ценное для прапорщика и менее — для поручика, которому предписывается, напротив, остереганье. Наконец, в третьей цитате «смельство» солдат ставится в зависимость от порядка несения службы.

Примеры из «Учения и хитрости...» показывают, что характеристика *смелый* закономерно возникает там, где индивид оценивается рационально, с точки зрения преодоления конкретных психологических трудностей. Это, разумеется, не означает, что *мужественный* и *храбрый* выходят из употребления. Можно говорить лишь о распространении в текстах XVII в. характеристики *смелый* и о предполагаемых причинах этого явления. Однако речь идет лишь о тенденции: *мужественный* и *храбрый* тяготеют к модельности, образцовости, *смелый* — к конкретности, практической ценности, рациональности. *Мужественный* и *храбрый* широко фигурируют в панегирических текстах и хвалебных отзывах; так, в донесениях В. В. Голицына из Крымского похода 1689 г. встречаем: старшина и полковники, как конные, так и пешие, бились с тем поганством мужественно и храбро (Устрялов I, 369); и от полков наших ваши великих государей ратные люди мужеством и храбростию то поганство с жестоким кровавым боем отогнали и с поля сбили (Устрялов I, 370); ваших великих государей ратные люди тех неприятелей мужественно и храбро побили (Устрялов I, 373) и проч. *Смелый* тяготеет к конкретным, часто имеющим практический характер сентенциям. В то же время *смелый*, *смельство* встречаются и в качестве чисто панегирических характеристик наряду с *храбрый*, *храбрость*, *мужественный*, *мужество*: вожди искусные, начальники смелые (ПБП I, 637).

Характеристика *смелый*, широко входящая в обиход на пороге Нового времени, гораздо более проблематична, нежели позитивные, комплиментарные *мужественный* и *храбрый*. Она связана с пересечением границ, устанавливаемых страхом — физическим, социальным, религиозным. Между тем различные формы страха, психологического давления играли огромную роль в социальном обучении и практике социального контроля над человеческим поведением. Способность человека не бояться не может оцениваться однозначно позитивно, поскольку это сделало бы его неуправляемым. Если в военной обстановке, в бою эта способность была полезной, то в других ситуациях она воспринималась как дерзость, наглость, социальная девиантность.

Именно с этим связана оценочная амбивалентность слов *смелый*, *смело* в русском языке XXVII—XVIII вв., в отличие от *мужественный* и *храбрый*. Последние положительно характеризуют внутреннюю суть человека, его духовное самостояние. Поэтому их редко можно встретить применительно к противнику; например, в цитированных выше донесениях Голицына *мужественный* и *храбрый* встречаются только применительно к русским воинам; к татарам применяются другие эпитеты: и от полков наших ваши великих государей ратные люди мужеством и храбростию то поганство с жестоким кровавым боем отогнали и с поля сбили, и принуждены боевое место, на котором жестокими напусками стояли упорно, нам оставить (Устрялов I, 370)[13]. По-видимому, *мужественный* и *храбрый* воспринимались (а отчасти воспринимаются и поныне) как показатели моральной солидарности с тем, кому эти характеристики приписываются[14].

Смелый, *смело* применяются как к своим, так и к чужим. Так, в «поэтической» Повести об Азовском осадном сидении донских казаков, описывая очередной штурм турками Азова, рассказчик замечает: такого смелаго и жестоково приступу не бывало к нам, ножами мы с ними резались в тот приступ (Пов. об Азовском сидении, 75). Вражеский воин может быть смелым, может преодолевать чувство опасности. Констатировать этот факт отчасти заставляет логика нарратива: враг умеет воевать, умеет преодолевать чувство опасности. С другой стороны, ему можно приписывать подобные характеристики, поскольку они не являются однозначно положительными. Умение действовать невзирая на опасность может быть признаком самообладания, а может быть проявлением неразумия и гордыни; к мужеству и храбрости подобное неприменимо[15]. Выше

[13] В то же время в «Скифской истории» Андрея Лызлова (участника Крымских походов) встречаются и контексты, когда враги русского воинства, турки и татары, характеризуются как «храбрые» или «мужественные», например: Тамо же и храбрых их воинов много избиено бысть, и единаго от них силнаго татарина Атылака имянем избодоша копии, иже зело бяше мужествен и смел, яко со стом человек бияшеся дерзновенно (Лызлов 1990, 60). По-видимому, это связано со специфическими «объективистскими» установками автора; ср. указание на это у Е. В. Чистяковой (Лызлов 1990, 363).

[14] В Петровскую эпоху становятся возможны ситуации, когда разрешается употреблять в отношении врага эпитеты *мужественный* и *храбрый* — «рыцарское» понимание войны предполагает уважение к доблестному, но поверженному и покорившемуся противнику. Ср.: Между тем же государь, выхваляя мужество и храбрость фельтмаршала Рейншилда в воинских делех, пожаловал ему шпагу свою и позволил ее носить (Гистория Свейской войны I, 304). В других контекстах «мужественными» и «храбрыми» врагов называть не полагается.

[15] Когда в контексте постромантической культуры смелость переосмысляется как преимущественно положительное качество, авторы будут так же избегать называть

приводились выдержки из воинского устава, в котором перед младшим офицером ставилась тактическая задача придавать смелости, «смельства», одним солдатам и умерять смелость других. В «Истории...» Курбского упоминаются случаи, когда излишняя смелость приводила к беде: И по излишному смѣльству вразившася некоторые наши въ полки бусурсманскіе, и убить единъ... а два шляхтича изымано живыхъ (Курбский 1914, 222—223). Учитывая это, следует заключить, что смелость воспринималась как амбивалентное качество, соответствующее целому диапазону оценок: на одном полюсе находится разумная, «тактическая» смелость, на другом смелость, имеющая своей основой гордыню, — смелость вражеских, турецких солдат из Повести об Азовском осадном сидении.

Эти два полюса задают весьма важную, только начинавшую складываться оппозицию, которую можно с большой долей условности обозначить как оппозицию «рационального» и «нерационального». Институированная военная сфера формировала определенную систему рациональных требований к поведению индивида. Мы говорим, что он должен был преодолевать страх, но это неточно. Правильнее сказать, что он должен свести к минимуму спонтанные реакции, продиктованные страхом, и совершать действия, предусмотренные его строевыми обязанностями (отчасти это достигалось посредством муштры, которая так или иначе входит в быт русской армии уже в середине XVII в.). Смелость, «смельство» противостоит «боязливости», то есть неспособности преодолеть спонтанные реакции. Однако, как уже говорилось, существует и излишняя смелость, превосходящая меру военной рациональности.

Разумеется, всегда существовали воины, гибнущие из-за своей безрассудной смелости. Но только формирование системы рациональных требований к воину придает этой проблеме по-настоящему серьезное значение. На пороге Нового времени становится важной не сущностная оценка человека, а его роль в механизме войны. «Правильное оружие» начинает противопоставляться военной практике народов, не охваченных военной модернизацией. Так, в Крымских походах русские столкнулись с татарскими воинами, которые удивили своих противников необычайным натиском: и так то поганство с нами билося жестоко, не токмо на мушкетныя дула, но и на самыя пу-

---

врагов «смелыми», как ранее избегали называть их «храбрыми» и «мужественными».

шечныя, к самым к рогаткам напусками приезжали... (Устрялов I, 369). Из донесений Голицына вырисовывается картина: регулярное российское войско движется в свойственном ему боевом порядке, тогда как многочисленные татарские отряды действуют отчаянно, в полном забвении страха, едут навстречу ружейному и пушечному огню, подбираются к самым рогаткам — но в конечном итоге отступают: ...и милостию Божиею никакой себе утехи, кроме упадку, не отнесли (Устрялов I, 369). Атаки татар выглядят бессистемными: хан Крымской со всеми ордами... имел с нами бои великие и жестокие напуски безпрестанные во весь же день; их отражения, напротив, предстают как выполняемые по всем правилам операции — сначала отражение атаки, затем преследование противника: мужественно и храбростно с поганством как в напусках их, так и в прогнании, имели во весь день кровавые бои (Устрялов I, 374). Сходную картину дает гетман Мазепа в своем письме патриарху Иоакиму: ...яко скоро вытягли в поля розныя так зараз тии же неприятели, хан и солтаны и вся орды сильным набегом наступивши так натрутливо на обозы на розных местах ударяли, же не только дробныя мушкетныя стрельбы, но и самых арматных пострелов не ужасаючися от рогатки отиралися, в якой своей отвазе чрез весь день трывали (Савелов 1906, 21).

Этот пассаж мало отличается от цитированных выше отрывков из донесений Голицына. Наше внимание он привлек тем, что в нем встречается слово *отвага* (в украинизированной форме, с палатализацией: в якой своей отвазе). Именно в этот период слово *отвага* и однокоренные ему *отважность*, *отважный*, *отважно*, *отважиться* входят в употребление. Русские *отвага*, *отважный*, *отважиться*, согласно М. Фасмеру, восходят к польским *odwaga*, *odważny*, *odważyć się*, *odważyć* 'взвесить, отвесить'; чешским *odvaha*, *odvažný*, *odvažiti se* 'отважиться, рискнуть', которые восходят, в свою очередь, к нем. *wagen* 'рисковать, отваживаться' и близким формам[16] (Фасмер III, 169).

Слово *отвага* и родственные ему первоначально входят в русский язык как слова, характеризующие рискованные поступки, ри-

[16] Ср. мнение об исконно русском происхождении этих слов (Черных I, 610). Приведенные аргументы не кажутся убедительными: слово *отвага* и родственные ему встречаются в памятниках не ранее второй половины XVII в.; таким образом, их появление связано с эпохой интенсивного заимствования польской лексики. Связь же этого слова с такими словами, как *важный*, *уважение*, кажется для конца XVII в. совершенно невероятной, поскольку, как будет показано ниже, слова *отвага*, *отважный*, *отважно* ассоциируются в этот период скорее с отчаянными действиями, чем с героическими, заслуживающими уважения поступками.

скованное поведение, отчаянную решимость. Причем они могут употребляться в достаточно широком спектре контекстов, предполагающих, явно или неявно, как положительную, так и отрицательную оценку [17]. Так, в ряде случаев слово *отвага* используется для характеристики особо героических, самоотверженных действий, предпринятых в безвыходной ситуации; ср.: Непріятель отъ множества нашей ⟨...⟩ стрѣлбы толь утомленъ и, видя послѣднюю отвагу, тотчас ударилъ шамадъ (здача) (ПБП II, 104); ...зело государь драгуны отвагою шли да не можно было ворватца (Булав. восст., 327); нигдѣ найдешь, как такою отвагою и смѣлымъ сердцемъ учинено (ПБП II, 548). Иногда слово *отвага* употребляется в значении 'риск, рискованные обстоятельства': И я вытерпел отвагу погибели корабельной (Архив Куракина III, 381); но и благополучие всей империи Росийской в отвагу отдать было не безопасно (Гистория Свейской войны I, 372); ...въ полю съ непріятелемъ отваги чинить не хотѣли, ибо онъ трижды силнѣе нас былъ (ПБП IV, 684). Иногда, как в приведенном выше примере, слово *отвага* означает рискованные, оцениваемые скептически действия; ср.: оной ⟨неприятель⟩ по своей обыкновенной запальчивой отваге в том ⟨в атаке⟩ нас упредил (Гистория Свейской войны I, 160, 301). Наконец, слово *отвага* встречается во мн. ч. в значении 'храбрые поступки'; ср. в письме гетмана Мазепы Петру от 30 июня 1708 г.: Полковникам Полтавскому и Компанийскому и старшинам их известил я писанием моим о милостивом вашего царского величества жалованю, заохочивая их тым к неленивым болшим военным подвигам и отвагам (ПБП VII—2, 881).

Слова *отважный*, *отважно* употребляются для характеристики как доблестного, героического поведения на поле боя или вообще на войне: Мы его, яко добраго аѳицера і отважъного служителя вашего величесътвия, принели (ПБП I, 396), И видя они, воры, тот отважной приступ, что им в том городке не отсидетца и что оному вору Некрасову в помочь притить к ним не возможно, того ж дни выслали с повинною (Сводка 1707—1708, 191) — так и поведения отчаянного, рискованного, беспечного: Который так отважно ехал сквозь самых Шведов, которые стояли близ Саксонской границы под командою швецкого генерала Рейншильта, и целую ночь у оных в руках был (Гистория Свейской войны I, 122); И вор Игнашака Некрасов и товарыщи, увидав наш приход скорой в Есау-

[17] Кажется необходимым указать самый ранний известный нам (ср. Картотеку Словаря русского языка XI—XVII вв.) случай употребления слова с этим корнем в русском языке. В «Описании Турции», составленном пленным русским между 1670 и 1686 гг., говорится: обо всем исправно по истине в сей книге написано прилежно в тайной отважности своей по сотворению согляда всего царства турского (Описание Турции, 1).

лов и что так отважно поступили, того часу, убоясь нас, переправились... на Нагайскую сторону (Булав. восст., 327).

Нам представляется, что широта семантического и прагматического диапазона слова *отвага* (и родственных ему) объясняется проблематичностью стоящего за этими словами смыслового инварианта. Действительно, большинство контекстов употребления этих слов так или иначе связаны с риском, с рискованным поведением. Отвага связывалась с действиями наудачу, с пытанием счастья. Подобные поступки противоречили общей установке на рациональный контроль человеческого поведения, который был свойствен Петру и его предшественникам в военной сфере. Это может показаться парадоксом, но Петр — полководец и военный реформатор действовал достаточно осторожно и расчетливо. Он, с одной стороны, гордился тем, что его солдаты владеют собой и не бегут в беспорядке, а действуют в соответствии с правилами: И хотя в безмерном огне были чрезвычайно, однако не бежали, но тихо отступали с стрелбою (Гистория Свейской войны I, 119). С другой, он, видимо, не любил самого глагола *отваживаться*: Істинно, інакъ нельзя, развe наудачю інак дѣлать, — когъда не удасться, тогда все потеряем, — чего я никогъда дѣлать не буду, ібо лутче разом ѳут за ѳут добрым порятком непъриятеля с помощию божиею теснить, нежели на удачю отваживатца неосновательно (ПБП XII-2, 43). В «Журнале...» Петра слово *отвага* и родственные ему весьма редки, хотя там описывается множество поступков, которые, казалось бы, вполне естественно назвать отважными, однако они характеризуются с помощью других слов: И при том счастливом действии зело смелым сердцем и мужественно на один бастион малыми людми несколько ис той партии взошли (Гистория Свейской войны I, 100); И наши, видев что указу в закопывании исполнить невозможно, мужественным сердцем прорубя полисад, вломились к неприятелю и оного в бег обратили и равелин... шпагою взяли (Гистория Свейской войны I, 112); так мужественно шпагами назад на неприятеля бросились, которого удивително (понеже уже наш вал им яко борствер, и сверх того свои пушки они имели себя обороняющия) отбили (Гистория Свейской войны I, 119); которая пехота... мужественно на оных напала и по жестоком бою... храбро с поля сбила (Гистория Свейской войны I, 143) и пр. Солдаты и офицеры, небольшими отрядами атакующие превосходящие силы шведов, офицеры, взбирающиеся с одними шпагами на равелин, подбегающие к самым амбразурам и бросающие туда гранаты, — подобных эпизодов в записке довольно много, но по отношению к подобным героям и их поступкам употребляются в основном характеристики *мужественный*, *храбрый*, *смелый*. Показа-

тельно, что цитированные выше слова из реляции о взятии Нотебурга: *видя послѣднюю отвагу* (см. выше), — вычеркнуты из Поденной записки уже в первой редакции (Гистория Свейской войны I, 99, прим. 11) и отсутствуют в последней.

Зато поспешная атака Карла на русскую кавалерию и редуты во время Полтавской битвы характеризуется именно словом *отвага*: оной ⟨неприятель. — *Ю. К.*⟩ по своей обыкновенной запальчивой отваге в том ⟨в атаке. — *Ю. К.*⟩ нас упредил (Гистория Свейской войны I, 160, 301). Ответ фельдмаршала Рейншильда на вопрос Петра: как можно было, отправляясь в дальний поход, не предвидеть оскудения ресурсов, — пересказан следующим образом: К тому ж некоторые де разсуждали, что от ненадеяния на уход и от недостатку в провианте салдаты отважнее бьются (Гистория Свейской войны I, 165)[18].

Можно полагать, что отвага не только казалась Петру сомнительной добродетелью, идущей рука об руку с безответственностью (вспомним нежелание Петра в Прутском походе *благополучие всей империи Росийской в отвагу отдать*; см. выше), но и ассоциировалась у Петра и его современников с образами, от которых хотелось дистанцироваться, — с нецивилизованными татарами, способными рисковать жизнью, но рассеиваемыми «правильным оружием»; с казаками, способными на «большие неленивые подвиги» против мятежного Булавина, но не против регулярной армии; с заносчивыми шведами, гордыня которых привела к их падению. Именно Петру, как известно, удалось создать боеспособную, достаточно многочисленную регулярную армию, действующую в соответствии с тактическими правилами и уставами. Царь относился весьма жестко к операциям, совершаемым в обходы этих правил; достаточно вспомнить суровый суд над А. И. Репниным, в результате «беспорядочных», не столько трусливых, сколько неосмотрительных действий понесшим потери в людях и вооружении во время боя при Головчине (1708). По-видимому, Петр стремился превратить свое войско в бесперебойно работающий механизм и как можно дальше уйти от хаотических действий, состоящих то в безрассудных атаках на боевые порядки неприятеля, то в столь же безрассудных отступлениях. Вот почему слово *отвага* с его коннотациями могло ему не нравиться[19].

---

[18] Примечательно, что в итоговый вариант текста «Журнала...» это суждение не вошло.

[19] Само слово *отвага* в то время было сравнительно свежим заимствованием и, вероятно, осознавалось как полонизм, или по крайней мере, как новое слово. Возможно, это заставляло Петра и его современников усматривать в слове *отвага* иронию,

Итак, к началу XVIII в. военный нарратив обогащается двумя важными словообразовательными гнездами: *смелость/смельство*, *смело*, *смелый* и *отвага/отважность*, *отважно*, *отважный*. От более ранних характеристик они принципиально отличаются тем, что характеризуют не действие через качество индивида, а индивида через качество действия. Смысловые диапазоны этих гнезд достаточно широки и в какой-то степени перекрываются, однако можно выявить разницу: *смелость/смельство*, *смело*, *смелый* соотносятся с глаголом *сметь* и связываются со склонностью индивида действовать вопреки страху, принятым в обществе ограничениям и т. д., тогда как *отвага/отважность*, *отважно*, *отважный* могут быть связаны скорее с готовностью действовать рискованно, пренебрегая требованиями разумной осторожности. «Смелость» в бою означает способность преодолеть страх, «отвага» — способность рисковать. «Смелость» соотносится с рациональным самоконтролем, «отвага» же соответствует широкому спектру оценок, от чересчур самонадеянного поведения до осознанного пренебрежения осторожностью ради достижения особо ценного результата.

В послепетровскую эпоху в русском культурном сознании происходят серьезные сдвиги в осмыслении поведения воина на поле боя. Прежде всего, продолжает укрепляться регулярная армия, возрастает уровень подготовки офицеров, тактической выучки солдат. Эффективность «правильного оружия» воспринимается как нечто само собой разумеющееся. При столкновении с полурегулярными или нерегулярными силами турок или татар возникает новая для военного нарратива тема — за противником признается высокий уровень личной храбрости, однако отрицается его способность взять верх над русским войском. Так, П. А. Румянцев в письме Екатерине от 31 июля 1770 г., описывая сражение при Кагуле, так характеризует побежденного противника: По удостоверению пленных армия визирская, от нас побежденная, состояла из пятидесяти тысяч пехоты и со ста конницы собранной из Анатолии, Румелии и из самых отдаленных областей державы Оттоманской, где только славится храбростию турецкое войско. По испытанию справедливость сию должно отдать туркам, что персонально нельзя быть храбрее воину, как их всадники и пешеходцы (Румянцев 2001, 122). В описании же действий русских войск (в том же письме) особо подчеркивается систематичность и упорядоченность этих действий: они

снисходительность (ср. в чем-то сходную судьбу слова *кураж* < франц. *courage* ‘мужество’).

⟨командующие дивизиями и корпусами — *Ю. К.*⟩ собою пример давали своим подчиненным мужества и усердия в происходившем деле, и всяк из них к победе неприятеля споспешествовал своим предводительством и порядком веденных войск ⟨...⟩ генералы ⟨...⟩ всегда при мне, по мере своих сил усердно вспомогали в самом огне мне своим примечанием в потребных случаях с отличною твердостию духа, а последний и удержанием повсюду порядка ⟨...⟩ я прошел все пространство степей до берегов Дунайских пред неприятелем, не делая нигде полевых укреплений, а поставляя одно мужество и добрую волю их во всяком месте за непреоборимую стену (Румянцев 2001, 122—124). Персональная храбрость, как видно, отступает перед мужеством, твердостью духа, усердием, порядком[20].

Итак, в оценке действий воинов на поле боя появляется своего рода перспективное зрение: бесстрашие похвально, но само по себе оно не приносит победы, если не подчинено общим задачам, которые ставит командование. Обратим теперь внимание на лексику румянцевского письма: турецким солдатам нельзя отказать в «персональной храбрости», но «мужество и усердие» отличает именно действия русского войска, и в первую очередь — его предводителей. Можно наблюдать, как за словом *мужество* постепенно закрепляется новая прагматика: не просто неустрашимость, но систематичность, постоянство, воля к исполнению задуманного. Мужество оказывается достоинством «общего плана», которым в первую очередь обладают те, на ком лежит ответственность за исход битвы, кампании, войны. Оно соотносится с «усердием», «твердостью духа», то есть с качествами, характеризующими человека постоянного. Особо следует отметить сравнение мужества солдат и офицеров с «непреоборимой стеной» — символом постоянства, и что очень важно, защиты, не нападения. Культурное сознание второй половины XVIII в. уже воспринимает агрессию как нечто предосудительное, поэтому хотя на войне без храбрых атак и штурмов не обойтись, высшая военная доблесть — мужество — постепенно получает пассивно-оборонительные коннотации.

---

[20] Похожим образом характеризует турецкое войско А. А. Прозоровский в предисловии к своему «Журналу»: Таперь приступлю я сказать мое рассуждение о войсках турецких и сочиняющих их войнах, которые сие звание не напрасно б носили, как многия наполнены персональною храбростию, не только часто не благородною, а больше отчаянною ⟨...⟩ не можно удержать их никаким военным искусством, естли они захотят атаковать. Но, напротив тово, сколько раз оных не атакуешь, только бы число войск соответствовало щитая не меньше половины иметь противу числа их, то наверно всегда побиты будут (Прозоровский 2004, 180).

Иерархию воинских добродетелей выстраивал для себя и А. В. Суворов. В письме А. Карачаю, написанном в июле 1793 г., полководец замечает: Les vertus militaires sont: bravoure au soldat, courage à l'Officier, valeur au Général, mais guidés par les principes de l'ordre et de discipline, dominés par la vigilence et la prévoyance (Суворов 1986, 253). Хотя письмо написано на французском языке и не может свидетельствовать напрямую о коннотациях русских лексем, очевидно желание автора письма распределить воинские добродетели в зависимости от того, насколько обширна зона ответственности индивида. В другом письме того же периода (И. О. Курису, 26 сентября 1793 г.) говорится: Солдату бодрость, офицеру — храбрость, генералу — мужество (Суворов 1986, 257). Эта мысль была, по-видимому, очень важна для Суворова; характеризуя В. И. Золотухина, полковника, героя Измаила, он пишет (В. С. Попову, 20 мая 1790 г.): ...храбрость его надлежала быть ограждена не одною смелостью, как часто в частных, но руководствуема искусством и мужеством (Суворов 1986, 198). Это можно понимать приблизительно так: «храбрость» — общее, родовое понятие воинской доблести, психологической состоятельности воина; «смелость», «бодрость» — более поверхностное свойство; «мужество» — более глубокое, связанное с «искусством», то есть с определенным уровнем военного образования.

Таким образом, к концу XVIII — началу XIX в. происходит определенная семантическая поляризация лексики, связанной с оценкой поведения воина на поле боя. Прежде всего, это касается слов *мужество*, *мужественно*, *мужественный*, которые с течением времени все больше тяготеют к контекстам общего плана: они все чаще и чаще характеризуют поведение индивида в целом, его способность к систематическим действиям, невзирая на опасности и лишения. Обычно в этих контекстах речь идет о высоком уровне самодисциплины, позволяющем индивиду в трудных и опасных условиях принимать разумные решения, предвидеть последствия своих и чужих действий и вообще рациональным образом организовывать свою деятельность. В этом смысле они противостоят другим характеристикам: *храбрость*, *храбро*, *храбрый*; *смелость*, *смело*, *смелый*; *отвага*, *отважно*, *отважный*. В первой половине XIX в. эта поляризация прослеживается достаточно четко, тем более что представления об иерархии воинских добродетелей накладываются на ощущение моральной правоты, доминировавшее у русских военных авторов в 1812 г. и позднее. Это хорошо заметно в «Очерках Бородинского сражения» (1839) Ф. Н. Глинки, особенно на фоне «рыцарской» установки ав-

тора отдать дань уважения воинской доблести противника. Глинка охотно говорит о «храбрости», а иногда и о «мужестве» французов, однако, подводя итоги Бородинского сражения, пишет: Механизм этой огромной битвы был самый простой. Наполеон нападал, мы отражали ⟨...⟩ Со стороны французов — порывы и сила; со стороны русских — *стойкость и мужество* (Глинка 1985, 73). Импульсивность, сиюминутность усилий противника здесь противопоставляется постоянству, терпеливой систематичности, непоколебимости «своих»; агрессивность французов — необходимой самообороне русских.

Так в русском военном нарративе Нового времени постепенно складывается канон «мужества»[21]. Этот процесс отражается и в лексикографии. В Словаре Академии Российской (как в первом, так и во втором издании) интересующее нас значение слова *мужество* определяется следующим образом: Храбрость, доблесть. *Явить на брани мужество* (САР[1] IV, 323; САР2 III, 886). Это же толкование копируется и в Словаре церковно-славянского и русского языка 1847 г. (СЦРЯ II, 330). Однако в Толковом словаре живого великорусского языка В. И. Даля уже помещено следующее определение: Стойкость въ бѣдѣ, борьбѣ, духовная крѣпость, доблесть; храбрость, отвага, спокойная смѣлость въ бою и опасностяхъ; терпѣнье и постоянство (Даль II, 932). У Даля на передний план выступает стойкость, способность выносить несчастья и тяготы борьбы; весьма показательна формулировка спокойная смѣлость въ бою и опасностяхъ: Даль специально подчеркивает, что речь идет не просто о смелом порыве или отдельном поступке, а о смелости, проявляемой постоянно, систематически, без надрыва и превышения сил.

Слова *храбрость*, *храбро*, *храбрый* употребляются в ситуациях самого широкого спектра. Слова с этим корнем обычно преобладают в военном нарративе, поскольку их значение наиболее универсально (ср. вообще: Миних I—II; Суворов 1986; Кутузов 1989; Румянцев 2001; Прозоровский 2004). Можно полагать, что «храбрость» связывалась скорее с активными, наступательными действиями, с военными подвигами, тогда как «мужество» — скорее с общей, фоновой характеристикой поведения; ср. в письме А. В. Суворова И. И. Веймарну от 3 марта 1771 г.: Четвертого гранодерского полку люди бодры, мужествен-

[21] Достаточно долго еще встречаются контексты, не укладывающиеся в этот канон. Слова *мужество*, *мужественно*, *мужественный* могут порой употребляться и для обозначения минутных порывов, вспышек воинской доблести; ср. в тех же «Очерках Бородинского сражения»: Дивизия Ледрю... сама, с отличным мужеством, кинулась на один из *редантов*, который между тем был уже преодолеваем повторным нападением войск из дивизии Кампана (Глинка 1985, 79).

ны, да не храбры. Что тому притчина? — они на себя ненадежны (Никольский 1949, 68). В Словаре Академии Российской значение слова *храбрый* определяется так: Мужественный; смѣлый, неустрашимый; значение слова *храбрость*: Смѣлость, мужественность (САР[1] VI, 582; САР2 VI, 1183). Таким образом, «храбрость» оказывается характеристикой, включающей в себя «мужество» и «смелость» одновременно.

Слова *смелость*, *смело*, *смелый* употребляются в военном нарративе в тех случаях, когда необходимо охарактеризовать способность индивида действовать, пренебрегая чувством страха, не обращая внимания на опасность. Например: ...весь его разум состоит в том, что он думает людей своих к смелому бою преклонить (Румянцев 2001, 197)[22]; Рассудить можно, что какой неприятель бы то ни был, усмотри хотя самой по виду жестокой, но мало действительной огонь, не чувствуя себе вреда, тем паче ободряетца — из робкого становится смелым и в мгновении ока в опасность ввергает (Суворов I, 272); прикажите ему только смело атаковать (Суворов I, 647); В маршировании ж еще пять человек казаками заколото, причем порутчик Фок весьма хорошо доказал своими драгунами и чрезвычайно смело работал (Суворов I, 385—386). Иногда эпитет *смелый* прилагается к тому или иному человеку или группе лиц как общая позитивная характеристика: Капитан Голяшев не иначе был, как искусной, смелой и храброй предводитель (Суворов I, 276); Г[осподина] Б[атурина] зачем-нибудь между тем отзовите, да пришлите еще пару на сие время смелых мужественных стаб-офицеров пехотных (Суворов I, 647)[23].

Можно предположить, что «смелость» воспринимается как ситуативное качество, готовность ответить на конкретную опасность или психологическое давление. Она необходима для успешных действий в условиях опасности, но иногда переходит в негативную крайность — дерзость, наглость; ср. в Словаре Академии Российской толкование слова *смелый*, включающее в себя два значения: 1) Отважный, небоязненный ⟨...⟩ 2) Дерзновенный; также в примерах к слову *смелость*: *Чрезмѣрная и безрассудная смѣлость есть продерзость* (САР[1] V, 620—621)[24]. Смелость может присутствовать у любого человека, но ее не-

[22] Цитата взята из письма от 8 ноября 1757 г. неустановленного корреспондента вице-канцлеру М. И. Воронцову.

[23] Заметим, что в этих случаях эпитет *смелый* сопровождается другими (*храбрый*, *мужественный*). Это показывает, что авторы не склонны видеть в «смелости» самостоятельную воинскую добродетель.

[24] Характерно, что в Словаре церковно-славянского и русского языка 1847 г. любые намеки на допустимость смелости как отрицательной характеристики отсутствуют.

достаточно, для того чтобы считаться совершенным воином; ср. уже цитированное высказывание Суворова: ...храбрость его надлежала быть ограждена не одною смелостью, как часто в частных... (см. выше). Именно с этим, вероятно, связано то обстоятельство, что комплиментарный эпитет *смелый* употребляется в военном нарративе XVIII — начала XIX вв. реже, чем *храбрый* и *мужественный*. В письмах и донесениях П. А. Румянцева мы находим слово *смелость* почти исключительно в выражениях типа *возьму смелость сказать*, но не в военных контекстах (Румянцев 1947; Румянцев 2001). При выборочном просмотре примерно трети Журнала А. А. Прозоровского не найдено ни одного случая употребления слов *смелость*, *смело*, *смелый* (Прозоровский 2004). Достаточно редки, хотя и показательны примеры употребления этих слов у А. В. Суворова (см. выше; ср. также в «Науке побеждать» — Суворов 1986, 400).

Между тем «смелость» может казаться весьма ценным психологическим качеством для рядового солдата. Неслучайно она возникает в выстроенной Суворовым в финале «Науки побеждать» иерархии ценностей: Дисциплина, Ордер воинский — Порядок воинский, Чистота, Здоровье, Опрятность, Бодрость, Смелость, Храбрость, Победа, Слава, слава, слава! (Суворов 1986, 400). Эту иерархию кажется естественным интерпретировать так: дисциплина, воинский порядок и чистота становятся основой для физического здоровья солдата и его положительного психологического тонуса, «бодрости», «смелости», они, в свою очередь, — основой для «храбрости» и, как следствие, победы.

Внимание А. В. Суворова к воспитанию солдат общеизвестно; недавно опубликованное исследование показывает, что Суворов был пусть самым блистательным, но не первым и далеко не единственным военным деятелем второй половины XVIII в., который задумывался над этой проблемой (Рогулин 2005). Действительно, офицерский корпус в послепетровской России комплектовался в основном на основе дворянского сословия. Военная служба была естественной и престижной карьерой молодого дворянина. В то же время набиравшиеся из низших слоев рекруты оказывались просто вырванными из привычной социальной среды крестьянами или небогатыми горожанами. Страх перед военными опасностями для них сливался со страхом перед офицерами-дворянами и вообще перед незнакомой обстановкой. Как уже указывалось выше, теория и практика социального дисциплинирования не предполагали однозначно положительной оценки такого качества, как смелость. Это в особенности было характерно для нижних этажей общественной пирамиды. Для тех, кто населял эти этажи,

страх был важнейшей доминантой экзистенциального опыта. Разумеется, в повседневной жизни, сталкиваясь с хорошо знакомыми им и их предкам невзгодами — стихийными бедствиями, нападениями диких зверей и т. д., эти люди умели действовать решительно, невзирая на опасность. Однако, попав в армию, они терялись и робели, что делало затруднительным их обучение сложным тактическим приемам.

Теоретики и практики войскового воспитания считали одной из важнейших целей обучения рекрута изживание последним предшествующего социального опыта. Этого требовала «Инструкция полковничья пехотному полку» (1764), «Полковое учреждение» (1764—1765) А. В. Суворова, «Инструкция ротным командирам» (1774) С. Р. Воронцова (Рогулин 2005, 136). Характерно, что во всех перечисленных документах для характеристики поведения, которое требуется от солдата, употребляются *смелый*, *смело*: по «Инструкции полковничьей...», новоиспеченному солдату надлежало быть: не лениву, смелу, проворну, поворотливу (Рогулин 2005, 76); мельд-ефрейтор (вестовой), по «Инструкции...» С. Р. Воронцова, отнюдь не должен быть застенчив, а напротив того, смел, бодр и весел и должен уметь говорить и отвечать прилично (Рогулин 2005, 128). В «Полковом учреждении» Суворов неоднократно высказывается в сходном духе; ср.: Чтобы оные имели на себе смелой военной вид. Головы вниз не опускали, стояли станом прямо и всегда грудь вон, брюхо в себя, колени вытягивали и носки розно, а каблуки сомкнуты в прямоугольник держали, глядели бодро и осанисто, говорили со всякою особою и вышним и нижним начальником смело, и когда он о чем спросит, чтоб громко отзывался, прямо голову держал, глядел в глаза, станом не шевелился, ногами не переступал, коленей не сгибал, и отучать весьма от подлого виду и речей крестьянских, и тако обуча как стоять во фронте (Суворов 2003, 192—193).

Как видно, военные деятели Екатерининского времени полагали, что своеобразная «фрунтовая» смелость, воспитываемая у солдата, будет иметь своим продолжением смелость в бою, преодоление социальной боязни подготовит его к преодолению боязни физической. Однако, как кажется, эта концепция имеет глубокие общекультурные корни. Воспитание солдата ставило воинское начальство перед задачей формирования у вчерашнего крестьянина или небогатого горожанина нового отношения к своему поведению. Если предыдущий социальный опыт «новоопределенного» рекрута состоял в том, что его аффектам, желаниям, интересам противостоял мощнейший прессинг со стороны тех, кто облечен формальной или фактической властью, то теперь всё должно было стать иначе. Он, с одной стороны, должен был подчинить-

ся требованиям воинской дисциплины, которые далеко превосходили по своей жесткости любые формы социальной регламентации, с которыми он сталкивался ранее; с другой стороны, это подчинение должно было носить рациональный, а не аффективный характер. Солдату предстояло научиться действовать исходя из разумного понимания своих задач и своих обязанностей, а не под постоянным воздействием чувства страха (физического, социального, религиозного). Cum grano salis можно сказать, что воспитание солдат в Екатерининской армии было первой попыткой воспитания новоевропейского человека, для которого жесткие рамки лояльного поведения являются условием личной свободы[25].

Итак, три словообразовательных гнезда: *мужество*, *мужественно*, *мужественный*; *храбрость*, *храбро*, *храбрый*; *смелость*, *смело*, смелый — соответствуют трем военным качествам, которые образуют своего рода иерархию. Подобная иерархия обретает глубокий смысл в общем контексте рационального подхода к человеческому поведению, предполагающего торжество разума над спонтанными движениями души. В этом смысле высший ранг имеет «мужество», «мужественное поведение», ассоциируемое со стойкостью, выдержкой, самоконтролем. «Храбрость», готовность совершать «храбрые подвиги» воспринимается уже как свойство души, в котором существенную роль играют амбиции, поэтому храбрость может быть разумной и неразумной. Подлинная храбрость тем не менее также основывается на рациональном расчете — на хорошей военной подготовке («искусстве»), на вере в свои силы, делающей воина «надежным на себя». Наконец, «смелым» называется человек, умеющий действовать вопреки опасности. Это свойство еще более поверхностно, однако и оно может быть вписано в рациональную программу личного воспитания, как показано выше.

Гораздо проблематичнее обстояло дело со словами *отвага*/*отважность*, *отважно*, *отважный*. В первой половине XVIII в. они еще являются языковыми инновациями; их нет ни в «Лексиконе треязычном...» Федора Поликарпова, ни в насчитывающем более 16 000 слов рукописном лексиконе первой половины столетия, который принято атрибутировать В. Н. Татищеву (Поликарпов 1704; Лексикон 1964). Однако в русско-французском словаре, составленном Антиохом Кан-

[25] Можно также сравнить описанные выше принципы воспитания солдат с принципами дворянского воспитания, с дворянским этосом, в котором жесткая регламентация многих форм поведения органично соединялась с требованием раскованности, «развязности».

темиром, уже имеются слова *отважность*, *отважно* и *отважный* (но не *отвага*) (Кантемир I, 783)[26]. К моменту выхода первого издания Словаря Академии Российской слова *отвага*, *отважно*, *отважность* и *отважный* уже воспринимаются как неотъемлемая часть русского лексического фонда; ср. в статье к слову *важный*: ОТВА́ГА, ГИ. с. ж. простои. Предпрїимчивость на что либо сумнительное и трудное. *Идти куда на отвагу. Предпрїять что на отвагу.* ⟨...⟩ *Отва́жно.* нар. Смѣло, дерзновенно. *Въ семь предпрїятии поступилъ онъ отважно. Отва́жность*, сти. с. ж. Смѣлость, предпрїимчивость; качество смѣлаго, отважнаго человѣка. *Отважность иногда губит, а нерѣдко и спасаетъ. Отва́жный*, ная, ное. прил. Смѣлый, предпрїимчивый. *Отважный человѣкъ на всѣ опасности дерзаетъ* (САР[1] I, 456)[27]. Эти слова не только получают толкование, но и используются в других статьях для пояснения значения других слов; ср. приведенное выше определение слова *смелый*: отважный, небоязненный. Очевидно, *отважный* воспринималось лексикографами как синоним слова *смелый*, однако с дополнительными коннотациями: быть «отважным» — значит решаться на рискованные, «сумнительные или трудные», поступки ради особо ценного результата. Слова *отвага*, *отважность*, *отважно*, *отважный* нередки в литературе второй половины XVIII в.; приведем только ряд примеров из записок Я. П. Шаховского: На сии мои слова герцог Бирон, осердясь, весьма вспыльчиво мне сказал, что как я так отважно говорю? (Шаховской 1998, 19); Но я и теперь признаюсь, что тогда не разум, но страсть тщеславия такую по верхним видам отважность во мне возбуждала (Шаховской 1998, 88); но они и на вторичный ее величества вопрос еще более любопытство ее возбудили, ответствуя только, что они о таком человеке, который своими смелыми и отважными поступками скоро им то заплатит, доносить не смеют (Шаховской 1998, 97).

Между тем эти слова сранительно скудно представлены в военном нарративе, причем, по-видимому, сохраняют свою амбивалентность. Так, П. А. Румянцев иногда употребляет слово *отвага* как ‘риск, опасность’, например: сей новой и отважной поиск на Исакчу определил я свершить, дабы неприятеля понудить сильнее на разделение

---

[26] А. Д. Кантемир дает этим словам французские соответствия *hardiesse*, *hardiment* и *hardiessque* соответственно (Кантемир I, 783). Таким образом, он связывает с этими словами не только представление о неустрашимости человека, но и о рискованном, дерзком, наглом поведении.

[27] Ср. те же толкования во втором издании Словаря Академии Российской и почти не отличающиеся от них — в Словаре церковно-славянского и русского языка 1847 г. (САР[2] IV, 471—472; СЦРЯ III, 95—96).

сил его (Румянцев 2001, 131); но он ни тут ни от своего посту к Гирсову не нашел к тому удобности, без подвержения всех наших польз опасной отваге (Румянцев 2001, 135). В другом донесении Румянцев обозначает этим словом поверхностную храбрость неприятеля, которая неминуемо должна смениться отступлением: Неприятель, подошед к сему месту с обыкновенною при начале своих покушений отвагою, бросался в воду и, не взирая на производимый по нем из пушек и ружья огонь, до половины залива дошел, но увидя лишение своих, начали отступать (Румянцев 1947, 467). Однако есть и примеры позитивных характеристик со словами *отвага*, *отважно*, *отважный*: Первой гранодерской полк, внимая его повелению и предводительству, весьма храбро ударил на все стремление неприятельское и оное сокрушил бодрым духом и отважною рукою, к чему споспешником ему был командир оного бригадир Озеров (Румянцев 2001, 119); подполковник Фабрициан 〈...〉 увидя арнаутов наших уступающих превосходной силе и себя окруженна, решился отважно атаковать их батарею своею пехотою, которою овладев, неприятеля разбил (Румянцев 1947, 155); Я сего есаула за исполнение его вверенного дела с отменным усердием и довольною отвагою благоволения вашего высокорейсграфского сиятельства рекомендую (Румянцев 1947, 96).

Весьма редки случаи употребления слова *отвага* и однокоренных ему у А. В. Суворова. Так, в 1-м томе четырехтомного собрания документов эти слова встречаются всего несколько раз: Пехота, подкрепляемая легкоконными и казачьими полками, наступила отважно на неприятеля (Суворов I, 48); турецкая конница действовала с крайнею отвагою, а особливо отчаянно нападали янычары и арабы (Суворов I, 52). В собрании писем, изданных В. С. Лопатиным, эти слова (кроме слова *отважиться*) не встречаются вовсе (Суворов 1986). Отсутствуют эти слова и в суворовской «Науке побеждать». Выборочный просмотр писем М. И. Кутузова и журнала А. А. Прозоровского показывает, что и эти крупные военачальники стремились избегать этих слов в своем письменном узусе (Кутузов 1989; Прозоровский 2004).

Нам представляется, что именно смысловая амбивалентность слова *отвага* и однокоренных ему является причиной «непопулярности» их в военном нарративе. Недоверие, которое, как кажется, питал к «отваге», «отважному действию» Петр I, было свойственно и полководцам следующих поколений. Как было показано выше, позитивные характеристики воина в XVIII в. переосмыслялись в контексте поведенческого рационализма. Полагаться на случай, решаться на серьезный риск не слишком приветствовалось. Именно здесь скрывается, надо думать, коренное различие между словами *смелость*, *смелый* и

словами *отвага*, *отважный*. Первые, чем дальше, тем в большей степени ассоциируются с ценным свойством индивида не поддаваться страху, но действовать рационально, в соответствии с надличностными дисциплинарными предписаниями. Вторые же предполагают, что индивид действует на свой страх и риск; таким образом, его поведение оказывается выключено из единой рациональной перспективы боя и включено в сугубо индивидуальную игру с опасностью. Такое поведение в определенных ситуациях считалось похвальным, но в общем и целом могло казаться сомнительным, если не предосудительным. Весьма показательно, что *отвага*, *отважный* нигде не встречается в императивных, оптативных или хотя бы дидактических контекстах (в отличие от слов *смелость*, *смелый*).

Оправдание отваги происходит в первой половине XIX в. До некоторой степени это связано с Отечественной войной 1812 г., а в особенности — с осмыслением ее опыта post factum. Именно по итогам войны с наполеоновской Францией становится популярным казачество, до того имевшее весьма скромную, если не двойственную боевую репутацию. Более того, осознается необходимость использования иррегулярной казачьей конницы совершенно иным образом, нежели это делалось до сих пор. Денис Давыдов с горечью писал спустя четверть века после событий 1812 г.: ...вся служба их ⟨казаков⟩ ограничивалась содержанием передовой стражи и действием на одной черте с линейными войсками, — действием совершенно разнородным с их склонностями, оковывающим и подвижность, и сноровку, и хитрость — сии главные качества всякого воинственного народа, коего методические уставы не заключили еще в графы европейского однообразия (Давыдов 1987, 156—157). Следует особо отметить, что признание ограниченности тактических рецептов XVIII в. в аргументации Давыдова неразрывно связано с констатацией этнической самобытности казаков как «воинственного народа»; в XVIII в. едва ли решились бы в явном виде поставить самобытный национальный опыт над достижениями военного рационализма.

В тот же период в общественном сознании формируется положительная оценка партизанской войны. Тот же Давыдов в полемике с наполеоновскими мемуарами отстаивал и право народа вести партизанскую войну, и эффективность партизанских действий даже против такой сильной армии, как французская в 1812 г. (Давыдов 1987).

Показательно, что именно Давыдов активно, часто и с любовью употребляет слово *отважность*, *отважный*; ср. в «Некоторых чертах из жизни Дениса Васильевича Давыдова»: В поучительной школе этого неусыпного и отважного воина он кончает курс аванпостной службы

(Давыдов 1987, 33); Генерал Ридигер ⟨...⟩ сим искусным и отважным движением обращает победу на свою сторону (Давыдов 1987, 38); он был поэтом ⟨...⟩ по залету и отважности его военных действий (Давыдов 1987, 41). Более того, он уже рассматривает «отважность» не просто как комплиментарную характеристику, а положительное качество, которое следует отделять от неразумной неосторожности: Если же для того штурмовать укрепления, чтобы по взятии немедленно оставлять их, то это дело безумия, а не отважности (Давыдов 1987, 164).

С другой стороны, именно в первой половине XIX в. возрастает интерес к обычаям народов, встречаемых русскими на восточном направлении имперской экспансии. Этому способствуют различные факторы — и практические потребности покорения новых территорий, и развивающееся на почве романтизма углубленное внимание к национальной специфике. При описании тех, кто оказывал русским войскам и русской администрации вооруженное сопротивление, нередко используются слова *отвага*, *отважность*, *отважный* и т. п. Ср. в «Описании киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких гор и степей» (1831) А. И. Левшина: Киргизы бедны, но отважны, не думают о жизни; корыстолюбивы, склонны к грабежу и храбры на войне (Левшин 1996, 143); Прочитав вышеприведенный нами отрывок, всякий должен предполагать, что буруты из отважных грабителей сделались в 1756 году безопасными соседами и спокойными хлебопашцами (Левшин 1996, 143—144); буруты, превосходящие всех соседственных с ними народов жестокостию и отважностию (Левшин 1996, 251); сие отважное и многочисленное скопище успело нанести сильный удар крепости Таналыцкой и отряду войска, против него посланному (Левшин 1996, 263); не будем удивляться, что сей отважный злодей избежал всякого наказания за поступки свои против России (Левшин 1996, 278). Это слово вполне естественно там, где необходимо подчеркнуть наличие у представителей «первобытного» народа смелости, граничащей с безрассудством и объясняющейся дикостью его состояния. Эту дикость Левшин специально подчеркивает, причем существенно, что она предстает не как составная часть просветительской социальной теории, а как вызов рационализму XVIII века: Если бы Руссо прожил несколько месяцев в казачьих ордах, если бы он хорошо узнал народ сей, по невежеству, грубости, беспечности и порывам страстей, столь близко подходящий к состоянию его естественного человека, то может быть, мы не читали бы ни его рассуждений о неравенстве людей и о вреде наук, ни тех прекрасных и остроумных софизмов, которыми наполнены многие другие его сочинения, ни того, что враги и почитатели сего славного мизофилантропа написали в его защиту и опровержение (Левшин 1996, 321).

«Воинственные народы» Востока живут по своим законам, принципиально отличающимся от норм цивилизованного общежития. Военное противостояние с ними требует учета этих законов. Это становится очевидным в ходе многолетней войны, которую Российская империя вела на Северном Кавказе. Горцам свойственна отвага, доходящая до безрассудства, что постоянно отмечают русские мемуаристы; ср.: Про его ⟨одного из абхазских главарей. — *Ю. К.*⟩ хитрость и отвагу рассказывали чудеса (Торнау 2000, 71); Заметно было, что их ⟨горцев. — *Ю. К.*⟩ отвага переходила за обыкновенные пределы (Самсонов 1892, 124). Можно отметить и попытки дезавуировать миф о беспримерной храбрости кавказских народов: Точно также несправедливо думать, что горец владеет тою храбростью, которая составляет силу и честь воина. Грабеж и убийство — его ремесло, а потому неудивительно, что он ловко владеет оружием; вместе с тем нищета побуждает его прибегать иногда к самым отчаянным средствам, рождает в нем слепую отвагу и роковую решимость (Воронов 1857, 183). Однако большинство авторов с одобрением отзываются о воинской доблести горцев: Нужно отдать справедливость воинственным племенам шапсугов и натохадж: это действительно отважные и отменно ловкие бойцы! (Самсонов 1892, 110). Более того, среди «экспертов» крепнет мнение о том, что если не демонстрировать горцам тех качеств, которые они считают похвальными, они никогда не покорятся. Иоганн Бларамберг в своем описании Кавказа (1833—34) предупреждает: ...нельзя слишком увлекаться осторожностью, чтобы они не приняли ее за нерешительность, осторожность должна сопровождаться отвагой в решительный момент (Бларамберг 1999, 61)[28]. Спустя десять лет (в 1843 г.) прапорщик Орбелиани, побывавший в плену у Шамиля, так передает его отзыв о русских генералах: Говоря о наших генералах, Шамиль сказал: Граббе решительный человек, что захочет, то и сделает; Фези храбрый генерал, он отнял у нас большую часть Дагестана; с особенною похвалою отзывался он о ген. Клугенау, к которому имеет большое доверие. Клугенау, говорил Шамиль, отважный, честный и добрый человек (Движение горцев 1959, 423). Таким образом, слово *отважный* воспринимается как весьма высокая, комплиментарная оценка.

Горцы Кавказа своим полувековым сопротивлением заставляют совершенно иначе посмотреть на проблему эффективности боевых действий против представителей «воинственного народа». По всей вероятности, формирование особой касты военных, годами и десятилетиями служившими на Кавказе, привело к тому, что опыт стол-

[28] Труд И. Бларамберга цитируется в переводе с французского.

кновения с горскими народами Кавказа стал весьма важной частью национальных представлений о войне вообще. В кавказской же войне по причинам, указанным выше, представление об индивидуальной отваге выступало на передний план по отношению к способности систематически действовать в составе боевых порядков и участвовать в решении общих тактических задач.

Особенно способствовало популяризации кавказского военного опыта творчество А. А. Бестужева-Марлинского, пользующегося огромной попоулярностью, особенно в офицерской среде. По данным Национального корпуса русского языка, Бестужев-Марлинский употребляет слова *отвага*, *отважный*, *отважно* гораздо чаще подавляющего большинства русских писателей. Они встречаются почти во всех его повестях, причем, например, в «Письмах из Дагестана» (1831) слово *отвага* встречается 7 раз, слово *отважный* 2 раза (всегда как положительная оценка). Для сравнения в 68 больших и малых произведениях Л. Н. Толстого, учтенных в корпусе (среди которых, правда, отсутствуют «Казаки» и «Севастопольские рассказы»), слово *отвага* встречается единожды, что показательно — в повести «Хаджи-Мурат» (1896); слово *отважный* дважды, из которых один раз опять-таки в повести «Хаджи-Мурат».

Так или иначе, отдельно взятый индивид, действующий безрассудно смело, в собственном смысле слова — отважно, оказался гораздо более ценной фигурой, чем это виделось рационалистам XVIII в. Известную роль сыграла также широкая рецепция русским обществом романтических представлений, интерес к героической индивидуальности и одновременно — к слепой фортуне, правящей людьми и народами (достаточно вспомнить повесть М. Ю. Лермонтова «Фаталист», 1839).

Все это определяет повышение в ранге характеристик *отвага*, *отважный*, *отважное поведение*; они ассоциируются теперь скорее с воинской доблестью, чем с действиями наудачу. Это отражается и в лексикографических описаниях русского языка. Хотя выше отмечалось, что в Словаре 1847 г. слова *отвага*, *отважный*, *отважно* получают практически то же толкование, что и в Словаре Академии Российской первого или второго изданий. Между тем показательным образом меняется толкование слова *храбрый*: если в Словаре Академии Российской это слово интерпретируется как: Мужественный; смѣлый, неустрашимый (САР[1] VI, 582; САР[2] VI, 1183), — то в Словаре 1847 г. как: Отважный, мужественный, неустрашимый, смѣлый (СЦРЯ IV, 411). Если учесть явную зависимость толкований Словаря 1847 г.

от Словаря Академии Российской (по крайней мере в отношении исследуемых нами слов), становится ясно, что слово *отважный* внесено сюда вполне сознательно: лексикографы посчитали, что без этого слова толкование слова *храбрый* будет неполным. Это означает, что если формально толкование слова *отважный* почти не изменилось, в прагматике его употребления явно наметились изменения в сторону его большей престижности и комплиментарности.

В конечном итоге слова *отвага*, *отважный*, *отважно* утверждаются в языке военного нарратива как частичные синонимы слов *смелость*, *смелый*, *смело*, получая оттенок индивидуальной выраженности, исключительности, уникальности, внесистемности (ср.: Евгеньева II). По времени и по культурно-семантическому содержанию реабилитация «отваги», «отважного поступка», их узаконение в культуре происходит в эпоху критики рационализма XVIII века и формирования зрелого, постромантического новоевропейского представления о нормах человеческого поведения.

Источники

Архив Куракина I—X — Архив кн. Ф. А. Куракина. Кн. I—X. СПб., 1890—1902.

Бларамберг 1999 — *Иоганн Бларамберг*. Историческое, топографическое, статистическое и этнографическое описание Кавказа. Нальчик, 1999.

Булав. восст. — Булавинское восстание (1707—1709). Труды Историко-археографического института АН СССР, т. XII. М., 1935.

Воронов 1857 — *Н. Воронов*. Черноморские письма // Русский вестник. № 7. 1857.

Восстание 1698 г. — Восстание московских стрельцов. 1698 год (Материалы следственного дела). Сборник документов. М., 1698.

Гистория Свейской войны I—II — Гистория Свейской войны (Поденная записка Петра Великого). Вып. 1—2. М., 2004.

Глинка 1985 — *Ф. Н. Глинка*. Письма русского офицера: Проза. Публицистика. Поэзия. Статьи. Письма. М., 1985.

Давыдов 1987 — *Д. В. Давыдов*. Стихотворения. Проза. М., 1987.

Даль I—IV — [*В. И. Даль*]. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. СПб.; М., 1903–1909.

Движение горцев 1959 — Движение горцев Северного Кавказа в 20—50-е гг. XIX века. Махачкала, 1959.

Ипат. — ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. СПб., 1908.

Казанская история — Казанская история. М.; Л., 1954.

Кантемир I—II — [*А. Д. Кантемир*]. Русско-французский словарь Антиоха Кантемира. Публ. Е. Э. Бабаевой. М., 2004.

Курбский 1914 — *Князь Андрей Курбский*. История о великом князе Московском // РИБ. Т. 31. СПб., 1914.

Кутузов 1989 — *М. И. Кутузов*. Письма, записки. М., 1989.

Лавр. — ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Л., 1926—28.

Левшин 1996 — *А. И. Левшин*. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких гор и степей. Алматы, 1996.

Лексикон 1964 — Рукописный лексикон первой половины XVIII века. Публ. А. П. Аверьяновой. Л., 1964.

Литературные панегирики 1983 — Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века: Литературные панегирики. Публ. А.П. Богданова. Вып. 1—2. М., 1983.

Лызлов 1990 — *Андрей Лызлов*. Скифская история. Публ. А. П. Богданова. М., 1990.

Миних I—II — Всеподданейшие донесения графа *Миниха*. Часть I. Донесения 1736—1737 годов. Часть II. Донесения 1737—1738 годов. СПб., 1897—1899.

Моск. — ПСРЛ. Т. 25. Московский летописный свод конца XV века. М.; Л., 1949.

Никольский 1949 — *Г. С. Никольский*. Суворовская «Наука побеждать». М., 1949.

Описание Турции — Описание Турецкой империи, составленное русским, бывшим в плену у турок во второй половине XVII века // Православный палестинский сборник. Т. X. Вып. 3. СПб., 1890.

I Новг. — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.

ПБП I—XIII — Письма и бумаги императора Петра Великого. Вып. I—XIII. СПб.; М.; Л.; СПб. 1873—2003.

Письма Алексея Михайловича — Сочинения царя Алексея Михайловича // Московия и Европа. Г. К. Котошихин. П. Гордон. Я. Стрейс. Царь Алексей Михайлович. М., 2000.

Пов. об Азовском сидении — «Поэтическая» повесть об азовском осадном сидении // Воинские повести Древней Руси. М.; Л., 1949.

Пов. о раз. Рязани — Повесть о разорении Рязани Батыем в 1237 г. // Воинские повести Древней Руси. М.; Л., 1949.

Пов. о Скандербеге —Повесть о Скандербеге. М., 1957.

Поликарпов 1704 — [*Ф. П. Поликарпов*]. Лексикон треязычный, сиречь речений славенских, еллиногреческих и латинских сокровище… М., 1704.

Прозоровский 2004 — [*А. А. Прозоровский*]. Записки фельдмаршала князя Александра Александровича Прозоровского (1756—1776). М., 2004.

Пчела — [*В. Семенов*]. Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893.

Румянцев 1947 — Фельдмаршал Румянцев. Сборник документов и материалов. М., 1947.

Румянцев 2001 — Фельдмаршал Румянцев. Документы, письма, воспоминания. М., 2001.

Савелов 1906 — *Л. Савелов.* Переписка патриарха Иоакима с воеводами, бывшими в Крымских походах 1687—1689 гг. Симферополь, 1906.

Самсонов 1892 — [*Г. Самсонов*]. Из записок старослуживого // Русский вестник. №10. 1892.

САР[1] I—VI — Словарь Академии Российской. Тт. I—VI. СПб., 1789—1794.

САР[2] I—VI — Словарь Академии Российской, по азбучному порядку расположенный. Тт. I—VI. СПб., 1806—1822.

Слово о полку Игореве — Слово о полку Игореве. М.; Л., 1954.

Слово о Кулик. битве — Слово о Куликовского битве Софрония рязанца (Задонщина) // Воинские повести Древней Руси. М.; Л., 1949.

Суворов I—IV — *А. В. Суворов.* Документы. Тт. I—IV. М., 1949—1953.

Суворов 1986 — *А. В. Суворов.* Письма. М., 1986.

Суворов 2003 — *Александр Суворов.* Полковое учреждение // Русская военная мысль, XVIII век. Сборник. М., 2003.

СЦРЯ I—IV — Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым отделением Имп. Академии наук. Тт. I—IV. СПб., 1847.

Торнау 2000 — *Ф. Ф. Торнау.* Воспоминания кавказского офицера. М., 2000.

Учение и хитрость ратного строения 1647 — Учение и хитрость ратнаго строения пехотных людей. М., 1647.

Шаховской 1998 — *Я. П. Шаховской.* Записки // Империя после Петра. 1725—1765. Яков Шаховской. Василий Нащокин. Иван Неплюев. М., 1998.

Литература

Бенвенист I—II — *Э. Бенвенист.* Словарь индоевропейских социальных терминов. [Тт. I—II]. М., 1995.

Евгеньева I—II — *А. П. Евгеньева.* Словарь синонимов русского языка. Тт. I—II. М., 2001.

Живов 2000 — *В. М. Живов.* Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII в. // Из истории русской культуры. Том III (XVII — начало XVIII века). М., 2000.

Генсьорский 1961 — *А. И. Генсьорский.* Галицько-Волинський літопис. Лексичні, фразеологічні та стилістичні особливості. Київ, 1961.

Контамин 2001 — *Ф. Контамин.* Война в Средние века. СПб., 2001.

Рогулин 2005 — *Н. Г. Рогулин.* «Полковое учреждение» А. В. Суворова и пехотные инструкции екатерининского времени. СПб., 2005.

Свечин 2002 — *А. А. Свечин.* Эволюция военного искусства. М.; Жуковский, 2002.

Соловьев I—XXIII — *С. М. Соловьев.* Сочинения. Тт. I—XXIII. М., 1989—2000.

Устрялов I—VI — *Н. Г. Устрялов.* История царствования Петра Великого. Тт. I—IV, VI. СПб., 1858—1859.

Фасмер I—IV — *М. Фасмер.* Этимологический словарь русского языка. Тт. I—IV. М., 1964—1973.

Черных I—II — *П. Я. Черных.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Тт. I—II. М., 1999.

Элиас I—II — *Н. Элиас.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Тт. I—II. М.; СПб., 2001.

Е. Э. БАБАЕВА

ПРОСТОЙ VS СЛОЖНЫЙ: ОТ ИСТОРИИ ПРИЛАГАТЕЛЬНЫХ К ИСТОРИИ ОППОЗИЦИИ*

Оппозиция *простой* VS *сложный* в современном русском языке

Оппозиция *простой* VS *сложный*[1] представляется современному сознанию как содержащая названия всем очевидных свойств объекта. Так, например, в связи с понятием «колмогоровская сложность» В. А. Успенский замечает: «То, что вещи подразделяются не только на большие и маленькие, но еще и на простые и сложные, было и есть ясно всем» [Успенский 2002: 676]. О связи представлений о сложности с повседневным словарем пишут также такие известные исследователи «сложного» в природе и обществе, как Г. Николис, И. Пригожин, замечая, впрочем, что существует некоторое инстинктивное ощущение, что это понятие относится «к разнообразным проявлениям жизни» [Николис, Пригожин 2003: 10].

Обратимся, прежде всего, к современной языковой картине мира. В современном русском языке прилагательные *простой* и *сложный* в составе своей многозначности имеют антонимичные значения, которые могут быть объединены в два блока[2].

---

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 06-04-00289а), гранта Президента РФ № НШ-3205.2008.6 и гранта Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Русская культура в мировой истории».

[1] В данной работе рассматриваются, главным образом, семантика и семантическая эволюция прилагательных *простой* и *сложный*. Вместе с тем исследование семантики и семантической эволюции прилагательных невозможно без обращения к соответствующим словообразовательным гнездам.

[2] Часть иллюстраций, использующихся в статье, взята из Национального корпуса русского языка; см. URL: http: //ruscorpora.ru.

I.

— ‘такой, который имеет элементарную конструкцию’ VS ‘такой, который имеет конструкцию, состоящую из многих разных по типу элементов или деталей, взаимодействующих друг с другом при его нормальном функционировании’ [обычно о механизмах, устройствах, приборах и т. д., а также о предметах и частях предметов, включающих некий механизм, устройство и т. д.]. Ср.: *простой механизм; Моторчик простой, примитивный, я [...] рычажок [...] закрепил, мотор завелся* (А. Рыбаков, Дети Арбата); *Замок простой, типа щеколды* (Л. Петрушевская, Три девушки в голубом); *Он строил в окрестных селах колодцы и простейшие, в одну нитку, тупиковые водопроводы* (С. Залыгин, Санный путь) VS *сложный механизм; Он в совершенстве владел различными профессиями: был отличным корабельным мастером и матросом, умел чинить сложные механизмы и шить сапоги, выполнять хирургические операции и лечить зубы* (С. Сыров, Страницы истории); *Были еще пружины конструкций таких сложных, что собесовский слесарь только удивленно качал головой* (И. Ильф и Е. Петров, Двенадцать стульев); *Перед ними встала трудная задача — освоить технику, научиться работать на сложных станках* (С. Сыров, Страницы истории).

Прилагательное *простой* в данном значении синонимично прилагательным *элементарный*, *примитивный*, *несложный*. Прилагательное *сложный* в данном значении синонимично прилагательному *непростой*.

— ‘такой, который имеет элементарную или однородную структуру’ VS ‘такой, который имеет структуру, состоящую из нескольких или многих элементов или частей’ [данные значения обычно реализуются в составе терминов]. Ср.: грамм *простое предложение* (т. е. не распадающееся на самостоятельные синтаксические единицы); биол. *простые организмы* (т. е. организмы, состоящие из одной клетки или колонии клеток; ср. субстантив. *простейшие*); хим. *простое вещество* (т. е. состоящее из атомов одного химического элемента), мат. *простое число* (т. е. целое положительное число, большее единицы, не имеющее других делителей, кроме себя и единицы) VS грамм. *сложное предложение*; биол. *сложные организмы*; хим. *сложное вещество* (химическое соединение); кулин. *сложный гарнир*; *Такими тонкими пластами кладут и свежую красную рыбу, но снизу или сверху ее кладут сложный фарш из лука, рубленых яиц, грибов и очень небольшой части риса, сдобренных черным молотым перцем* (В. Похлебкин, На-

циональные кухни наших народов), а также расширительные употребления: *В объятья встречающих вывалятся москвичи и погостившие в Москве земляки, распространяя вокруг себя завидный и сложный запах ночной дорожной попойки, утреннего мыла и одеколона* (А. Дмитриев, Закрытая книга).

Прилагательные *простой* и *сложный* в данном значении не используются в предикативе. Синонимами прилагательного *простой* являются прилагательные *элементарный*, *несложный*. Прилагательное *сложный* в данном значении может сближаться с прилагательным *составной*. В данном значении оно входит в состав ряда дериватов; ср., например: *сложносочиненный*, *сложноподчиненный*, *сложносокращенный*.

Прилагательные *простой* и *сложный* могут также характеризовать орнамент, узоры и разного рода другие визуально воспринимающиеся объекты с точки зрения количества элементов, составляющих объект; ср.: *простой* ⟨*элементарный, примитивный*⟩ *узор* ⟨*график*⟩ VS *сложный узор* ⟨*график*⟩. Вместе с тем прилагательное *простой* хотя и может указывать на то, что объект состоит из малого количества элементов, в подобных контекстах в большей степени характеризует простоту создания и восприятия либо содержит эстетическую оценку. Что же касается прилагательного *сложный*, то оно указывает именно на то, что объект состоит из многих элементов, связанных между собой в нечто единое. Ср.: *Липы и акации разрисовали землю в саду сложным узором пятен* (М. Булгаков, Мастер и Маргарита); *На ней вспыхивал от синих пронзительных молний сложный узор — пышные розаны и маленькие хохлатые петухи* (К. Паустовский, Кружевница Настя); *Меняющийся сложный рисунок волн распространялся по всей поверхности реки, и только через несколько минут вода успокаивалась и снова становилась гладкой* (Х. Мулиш, Расплата, пер. И. Гривниной); *На стенах теперь вместо картин Пикассо и Леже висели карты африканских колоний и сложные диаграммы* (И. Эренбург, Необычайные похождения Хулио Хуренито); *Там заканчивается извилистый, сложный, сплетенный из направлений движения и линий судьбы путь, который и называется городом* (Д. Рагозин, Дочь гипнотизера); *Мы ставили своей задачей, — говорил молодой архитектор, — органически вписать микрорайон в весьма сложный рельеф нескольких холмов* (Ю. Визбор, Альтернатива вершины Ключ); *Сложная система зеркальных рефлекторов, скрытых в тропических зарослях, подсвечивала живописные панорамы, лампады в которых были исполнены стеклодувами в виде нежнейших лилий и распускавшихся тюльпанов*

(В. Пикуль, Фаворит); *Несмотря на то, что туалет, прическа и все приготовления к балу стоили Кити больших трудов и соображений, она теперь, в своем сложном тюлевом платье на розовом чехле, вступала на бал так свободно и просто, как будто все эти розетки, кружева, все подробности туалета не стоили ей и ее домашним ни минуты внимания, как будто она родилась в этом тюле, кружевах, с этою высокою прической, с розой и двумя листками наверху ее* (Л. Н. Толстой, Анна Каренина).

II.

— ‘такой, который при его выполнении или других действиях с ним не требует усилий, знаний, способностей и/или умений, усилий, превышающих средние усилия, знания, способности, умения’ VS ‘такой, который при его выполнении или других действиях с ним требует усилий, знаний, способностей и/или умений, превышающих средние усилия, знания, способности, умения’. Прилагательные *простой* и *сложный* реализуют данные значения в сочетании с названиями ментальных и/или физических действий и/или процессов (*выполнение*, *исполнение*, *решение*, *понимание*, *запоминание* и т. д.), указывая соответственно на то, что эти действия или процессы не составляют труда или же являются затруднительными для действующего субъекта. Ср.: *простой прыжок, простое упражнение, простой этюд; Короче, Виля был чересчур одухотворенной личностью для простой работы* (С. Довлатов, Ремесло); *Вместо того чтобы возразить, я отхлебнул шампанского (этому простому рецепту я следовал всегда, когда на столе было шампанское, а разговор шел о политике)* (В. Пелевин, Чапаев и Пустота); *Из представлявшихся ему деятельностей военная служба была самая простая и знакомая ему* (Л. Н. Толстой, Война и мир); *Я успокоил Женю и стал обучать его простейшим правилам защиты* (Ф. Искандер, Стоянка человека); *У вас вот высшее образование, и очки, и бороду вот отрастили, а понять такой простой теоремы не можете* (А. и Б. Стругацкие, Понедельник начинается в субботу); *Сонный мозг отказывался производить простейшие операции* (А. Маринина, Стечение обстоятельств); *Чонкин может задать только очень простой вопрос и, может быть, даже глупый, но он, Ярцев, обязан снижаться до уровня каждого бойца и разъяснить непонятное* (В. Войнович, Жизнь и необычайные приключения солдата Ивана Чонкина) VS *сложный прыжок; сложное упражнение, сложный этюд; сложный тест ⟨вопрос⟩; Филипп Гранже был балетный*

танцор, и он обещал императрице помочь ей освоить сложное па (В. Пикуль, Фаворит); *Таничева отправили в армейский госпиталь [...] для сложной операции* (Е. Воробьев, Вчера была война); *Оказалось, что у них и язык есть, и довольно сложный* (А и Б. Стругацкие, Обитаемый остров).

Характеризуя различного рода механизмы, инструменты, приспособления как такие, которые не требуют или требуют особых знаний или навыков при их использовании, прилагательные *простой* и *сложный* образуют конструкцию *простой в* + ПР, *сложный в* + ПР (например, *в обращении* ⟨*(ис)пользовании, эксплуатации*⟩).

Прилагательные *простой* и *сложный*, реализуя данные значения, могут употребляться субстантивированно; ср.: *сводить сложное к простому.*

Свойство *простой* может иметь эталон; ср.: *простой как дважды два* ⟨*таблица умножения*⟩; а также авторские примеры: *Простой, как арифметика* (Ю. Трифонов, Предварительные итоги); *Из этого следовал простой, как помидор, вывод: сбежавший из России везунчик получит от Ефима, если еще не получил, предложение пережить финансовое приключение — теперь уже за хорошие деньги* (Валериан Скворцов, Сингапурский квартет); *«Лексикон» хотел бы занять на рынке ту же нишу, которую занимал и раньше, — простой, как «жигуль», текстовый редактор, дающий именно тот минимум возможностей, который необходим неквалифицированному пользователю* (В. А. Александр, Рашан Федерашан текст эдитор); *И, встревожив читателя до предела, предложил простой, как «Мама мыла раму», выход: «Задумываться над жизнью, искать причины своих неудач исключительно в себе»* (Известия). Свойство *сложный* не имеет соотносимого с ним эталона (ср., впрочем, термин *бином Ньютона*, который может использоваться как метафора для *сложный*; см.: [Успенский 2002: 650—651, 720]).

Прилагательное *простой* в данном значении синонимично прилагательным *элементарный*, *легкий*, *несложный*. Прилагательное *сложный* в данном значении синонимично прилагательным *трудный*, *тяжелый*, *непростой*.

Прилагательные *простой* и *сложный* могут также характеризовать *жизнь* человека, ее отрезки, а также обстановку, в которой протекает деятельность человека с точки зрения количества происходящих процессов и усилий, которые требуются человеку для сохранения возможности нормального существования; ср.: *Но там, где общий принцип сталкивается с принципом личным — там кончается жизнь простая и начинается сложная* (А. и Б. Стругацкие, Стажеры). Од-

нако говорящий, как правило, обращает внимание на наличие множества различных процессов и на значительность усилий, которые затрачиваются человеком для сохранения возможности нормального существования, поэтому такое употребление больше свойственно для прилагательного *сложный*. Ср.: *Сначала Нина говорила, что Сашин арест — нелепая случайность, а потом в ее высказываниях стали сквозить новые нотки: сложная внутренняя и международная обстановка, обострение классовой борьбы, активизация антипартийных группировок, как никогда требуется сейчас особенная четкость, ясность позиции* (А. Рыбаков, Дети Арбата); *На специальной полочке, в центре стены, лежали крупные розовые клубни картофеля — знаменитый «Майский цветок», сверхранний и морозостойкий сорт, полученный ученым путем прививок и воспитания в сложных погодных условиях* (В. Дудинцев, Белые одежды); *Местных руководителей ставят в чрезвычайно сложную ситуацию* (А. Приставкин, Городок); *Сначала был психологически сложный период в отношениях с моим отцом, его новой женой и моей няней, а жили мы все вместе в одной квартире* (Архив НГ); *А сейчас времена в нашей науке сложные и тяжелые* (Ю. Алешковский, Николай Николаевич).

Таким образом, в современном языке прилагательные *простой* и *сложный* могут, вступая в антонимические отношения, во-первых, характеризовать конструкцию или структуру объекта с точки зрения ее элементарности или однородности, а во-вторых, указывать на количество тех или иных усилий, которое требуется для выполнения различных действий с объектом: в случае *простой* — речь идет о средних усилиях или усилиях, меньше средних, в случае *сложный* — об усилиях, превышающих средние.

***Простой*: система значений в современном русском языке**

Многозначность прилагательных *простой* и *сложный* в современном русском языке не исчерпывается этими значениями. Рассмотрим подробнее смыслы, для передачи которых используются данные прилагательные.

Прилагательное *простой* практически во всех значениях явно или неявно указывает на существование оппозиции (например: *простой вопрос* VS *сложный вопрос*; *простой человек* VS *выдающийся человек*; *простой комод* VS *вычурный комод*; *простой обед* VS *изысканный обед*).

Внутри оппозиций прилагательное *простой*, как правило, характеризует объект как немаркированный, т. е. не имеющий каких-либо специфических свойств. Подобно другим словам, в значение лексем которых входит имплицитное отрицание (смысл ‘не P’), прилагательное *простой* может порождать ситуацию «обманутого ожидания», когда возникает предположение, что объект может или должен обладать некоторыми специфическими признаками или же когда необходимо подчеркнуть контраст между объектами, одни из которых имеют специфические признаки, а другие нет. В связи с этим для данного прилагательного характерны противопоставительные конструкции; ср. *не простое яичко, а золотое*; *Бумага была не простая, а пропитанная особым раствором, чутко реагирующим на малейшие неровности рельефа* (Б. Акунин, Смерть Ахиллеса); *Я равноправный член экипажа, а не простой турист* (Известия); *Кузнец он был заводской, не простой коваль, а мастер* (В. Шаламов, Колымские рассказы).

Обращает на себя внимание необычно высокий уровень омонимии, допускающей множественность понимания словосочетаний даже в том случае, когда они являются фраземами; ср. *простая машина* [элементарное устройство] VS *простая машина* [машина, которая при управлении не требует особых знаний или умений]; *простая формула* [формула, содержащая малое количество составляющих] VS *простая формула* [формула, которую легко понять]; *простой человек* [обычный человек] VS *простой человек* [человек, не принадлежащий к привилегированному сословию] VS *простой человек* [бесхитростный человек]; *простые чулки* [чулки, сделанные из грубых ниток] VS *простые чулки* [неажурные чулки]. Для правильного понимания значения прилагательного и, следовательно, словосочетания в целом часто необходим широкий контекст; ср., например: *Меня еще девочкой взяли к господам, я теперь отвыкла от простой жизни, и вот руки белые-белые, как у барышни* (А. П. Чехов, Вишневый сад); *Жизнь вел он самую простую, и его нельзя было вовсе отличить от рядового козака, если бы лицо его не сохраняло какой-то повелительности и даже величия* (Н. В. Гоголь, Тарас Бульба (ранняя редакция)) [*простая жизнь* — такая, которая бывает у людей непривилегированного сословия]; *Ш-ш, — прошептала она, подняв руку, опасливо глядя на двери, а он, понизив голос, глядя в ее усталое лицо, продолжал: — Уйди от больных, театральных, испорченных людей к простой жизни, к простой любви* (М. Горький, Жизнь Клима Самгина); *Девушка сидела одна, думала о старике. Что-то было в его жизни, такой простой, такой обычной, что-то непростое, что-то*

*большое, значитель*ное (В. Шукшин, Солнце, старик и девушка) [*простая жизнь* — такая, которая бывает обычно]; *Жизнь давно перестала быть простой и понятной* (А. Маринина, Мужские игры); *И долго еще проповедовали о человечности и таланте Водоватова, о трудной, непростой и счастливой его жизни, о замечательных книгах, несвершенных замыслах и признании народом и государством его заслуг* (М. Веллер, Положение во гроб) [*простая жизнь* — такая, которая не требует усилий, значительно превышающих средние].

Контекстное (узусное) наполнение характеристики *простой* может меняться в зависимости от 'P', например: *газированная вода* VS *простая вода* [негазированная]; *вода с сиропом* VS *простая вода* [без сиропа]; и т. д.; ср.: — *А скажите, пожалуйста, — спросил один коротышка, — у вас в бутылке была вода или, может быть, какой-нибудь другой напиток? — В бутылке была простая вода, — коротко ответил Знайка* (Н. Носов, Незнайка на Луне) или *обручальное кольцо* VS *простое кольцо*; *золотое кольцо* VS *простое кольцо*; *кольцо с драгоценным камнем* VS *простое кольцо*; *Какое же это в конце концов кольцо — волшебное или простое? — Конечно, простое, — ласково отвечал Хоттабыч* (Л. Лагин, Старик Хоттабыч).

Можно сказать, что слово *простой* является своего рода «джокером», который позволяет «порождать» оппозиции или классификации, в том числе и такие, которые не отвечают общему узусу и носят достаточно индивидуальный (контекстный) характер; ср., например: — *Дайте-ка табаку! — сказал Тарантьев. — Да у вас простой, не французский?* (И. А. Гончаров, Обломов); *По морю стали ходить простые пароходы, а не военные* (Борис Житков, Что бывало); *Приносил повышенную и простую стипендии* (В. Аксенов, Звездный билет); *Кроме простых командировок, обрекавших человека на езду в «бесклассовом», то есть загаженном, вшивом и переполненном, вагоне, существовали командировки привилегированные: в вагоне международного общества* (В. Ходасевич, Во Пскове); *Примостившись на краешке письменного стола, парторг карандашом писал, кому за кем выступать, сразу определяя где, какие (бурные, продолжительные или простые) должны быть аплодисменты* (В. Войнович, Жизнь и необычайные приключения солдата Ивана Чонкина); *Нет же у нас в городе зоологического сада! — Будет! — ответил Лавр Федотович и тут же демократически пошутил: — Простой сад у вас есть, детский тоже есть, а теперь и зоологический будет* (А. и Б. Стругацкие, Сказка о тройке); *Целые ряды огромных, пузатых и миньятюрных чайников и несколько рядов фарфоровых чашек, простых, с живопи-*

сью, с позолотой, с девизами, с пылающими сердцами, с китайцами (И. А. Гончаров, Обломов); *Затем я увидел рельсы. Никогда мне не приходилось видеть рельсы в таком состоянии. Некоторые были скручены штопором. [...] Другие были с огромной силой вбиты в полотно и в стены тоннеля. А третьи были завязаны в узлы. [...] В простые узлы, в узлы с бантом, в узлы с двумя бантами, как шнурки на ботинках* (А. и Б. Стругацкие, Хищные вещи века); *В ее маленький прокуренный кабинетик у лестницы, перед входом на галерею бельэтажа, вблизи от левой, Гогиной ложи, несли свои замыслы, признания, жалобы, надежды, доносы, просьбы и покаяния народные, заслуженные и простые артисты и артистки, и даже лауреаты государственных премий* (**В**. Рецептер, Ностальгия по Японии).

Таким образом, характеристика *простой* возникает при сравнении одного объекта с другим(и). Результат сравнения может быть двояким:

1) признается, что у объекта отсутствуют какие-либо особые свойства (процесс отождествления);

2) признается, что у объекта отсутствует некоторое конкретное свойство P, представленное у другого объекта того же класса (процесс противопоставления).

<u>В первом случае</u> выявляется соответствие объекта некоторому «усредненному» представлению об объектах данного типа. Иначе говоря, предполагается, что а) существует множество однородных объектов; б) существует представление о стандартном и нестандартном объектах; в) рассматриваемый объект уподобляется стандартному. Прилагательное *простой* указывает, что объект в целом соответствует стандартному и обозначает ‘такой, который принципиально не отличается от других однородных объектов’.

Представление о стандартности может передаваться в языке разными средствами. Прилагательное *простой* сближается с прилагательными *обычный*, *обыкновенный*, *рядовой*, *ординарный*, *типичный*, а также со словосочетанием *ничем не примечательный* и синтаксическими конструкциями *X как X*; *X и X*[3] (ср. также аналоги: *обыденный*, *общий*; *заурядный*, *средний*; *постоянный*, *привычный*, *принятый*, *общепринятый*; *повседневный*, *будничный*; *заведенный*, *установленный*, *урочный*; *ходовой*, *распространенный*, *употребительный*, *общеупотребительный*; *банальный*, *шаблонный*, *тривиальный*, *избитый*),

[3] Ср.: *дом как дом*; *деревня и деревня* (см. анализ данной синонимии в работе [Урысон 2006: 756—757]).

вступая в антонимические отношения со словами *особый*, *особенный*, *необыкновенный*, *необычайный*, *выдающийся*, *замечательный*, *из ряда вон*.

Характеризуя какой-либо объект как такой, который ничем не отличается от других однородных объектов, говорящий подчеркивает отсутствие у объекта каких-либо особых свойств; ср., например: *обычный* ⟨*обыкновенный, ничем не примечательный*⟩ *день* [такой же, как другие дни]; *Телескоп был замаскирован под простое березовое полено, а чтобы не отсвечивал окуляр, сверху, на кучу листьев были набросаны донышки от битых бутылок* (А. Етоев, Бегство в Египет); *Сторожа не только не вставали с мест, когда он проходил, но даже не глядели на него, как будто бы через приемную пролетела простая муха* (Н. В. Гоголь, Шинель); *Это была не простая, а какая-то необыкновенная шляпа* (М. Веллер, Легенды Невского проспекта); *Должно быть, [...] наша квартира казалась вполне обычной, простой, банальной* (Д. Рагозин, Дочь гипнотизера); *Картофель a la lyonaise — слыхал? Ну, куда-а вам! Сокровище, перл, Рафаэль! А из чего? Из простой картошки, из бросовой вещи* (Е. Замятин, На куличках).

Прилагательные *обычный*, *обыкновенный*, *рядовой*, характеризуют объект как стандартный и в том случае, когда таким объектом является человек; ср.: *обычный* ⟨*обыкновенный*⟩ *человек* ⟨*ребенок, мальчик, старик, шофер, доктор наук*⟩, *обычная* ⟨*обыкновенная*⟩ *женщина* ⟨*учительница*⟩, *рядовая сотрудница*. Следует отметить, что понятия «усредненность», стандартность, соотносясь с названиями людей, часто предполагают негативную оценку[4] (ср., однако, актуализированное в советской идеологии осознание себя как рядового члена социума, которое должно было оцениваться положительно, выражавшееся в словосочетании *простой советский человек*).

Прилагательное же *простой*, употребляясь в данном значении по отношению к человеку, используется для характеристики:

а) представителя человечества как такового; ср.: *простой смертный*; *Она смотрела на Коростелева и думала: «Неужели не скучно быть простым, ничем не замечательным, неизвестным человеком, да*

---

[4] Заметим, что и в том случае, когда прилагательное *средний* используется для указания не на положение объекта в пространстве и не на его размер, а на его «промежуточность» иного типа (ни плохой, ни хороший), оно содержит (слабо) негативную оценку этого объекта, описывая его как посредственный, т. е. такой, который не особенно ценится говорящим (ср. выражения *ни рыба ни мясо*, *ни то ни сё*, *ни два ни полтора*).

еще с таким помятым лицом и с дурными манерами?» (А. П. Чехов, Попрыгунья); *А надо вам сказать, что этот подгулявший господин был не простой человек, а сам банкир Лаффит, наибогатейший человек во всем Париже* (Б. Акунин, Левиафан); *Как же, Вы романтик-с, Вас от простого человека, ходящего в службу, любящего жену и детей, за всю жизнь свою ни в какой авантюре не побывавшего — воротит* (А. Кабаков, Последний герой);

б) представителя некоего сословия: *простой бюргер*; *Ведь я, простой обыватель, был уверен, что на границе каждую ночь напряженно сторожат готовые к бою части, а они ничего не подозревали и ни к чему не были готовы* (Л. И. Тимофеев, Дневник военных лет); *Маркычев поразился богатству и роскоши простого карело-финского колхозника: дом — терем, в терему полная чаша, телевизор японский и иномарка под окном* (М. Веллер, Легенды Невского проспекта);

в) представителя некоторой профессии, рода занятий: *простой шофер, простая учительница*; *А у нас самый ничтожный человечишко, простой карманник, обязательно с фокусом, с фантазией* (М. Горький, Жизнь Клима Самгина);

г) представителя группы лиц, занимающих определенную должность, имеющих определенное звание: *простой научный сотрудник* ⟨*кандидат наук*⟩; *Я знаю, что ваши идеи могут оказаться недоступными простому офицеру Ее Величества* (В. Пелевин, Происхождение видов)[5].

Прилагательное *простой* в данном значении не сочетается с названиями представителей групп, не обладающих выраженными общими свойствами или особенностями поведения. В словосочетаниях *простой старик*, *простая женщина* или *простой ребенок* (ср.: *Этот ребенок* ⟨*мальчик*⟩ *не так прост, как кажется*) прилагательное простой выступает в других значениях (‘из низших сословий’; ≈ ‘сердечный’, ≈ ‘наивный’).

Вместе с тем прилагательное *простой* в данном значении не сочетается также и с названиями представителей групп, члены которых в сознании говорящего обладают ярко выраженными (типичными) общими свойствами (внешний вид, особенности поведения, мировоззрения и т. д.); ср. словосочетания *типичный немец* ⟨*американец*⟩,

---

[5] Прилагательное *простой*, характеризуя человека, плохо сочетается с названиями лиц, занимающих высокое положение в иерархии, что объясняется интерференцией со значением ≈ ‘из низших сословий’; ср. некоторую необычность высказываний типа *Он был простым дворянином* ⟨*королем, директором, министром, генералом, доктором наук*⟩, требующих особых (возможно, игровых) контекстов.

отражающие сложившиеся в социуме стереотипные представления о той или иной нации, при помещении в которые прилагательное *простой* выступает в другом значении (‘из низших сословий’).

Можно предположить, что *простой*, характеризуя объекты как стандартные, может также указывать на их «сдвинутость» в сторону прототипа (т. е. такого члена класса, в котором стандартные свойства выражены наиболее ярко), что отражает иерархическую организацию объектов внутри класса, подразумевающую наличие промежуточной зоны между собственно стандартными и собственно прототипическими объектами.

Заметим, что все эти ограничения на употребление снимаются, когда *простой* выступает в составе противительной конструкции; ср. *Это была не простая женщина, а колдунья*[6].

Вместе с тем обычность человека может ассоциироваться с низшей ступенью социальной иерархии, т. е. его принадлежностью к непривилегированной социальной группе. Ср.: *И без того будучи уверенным в своей неотразимости, он считал, что своей женитьбой осчастливит и возвысит простую крестьянскую девушку* (Ф. Искандер, Сандро из Чегема); *Простой народ у вас не считают людьми* (А. П. Чехов, Княгиня); *Что я, простой работяга, могу сделать, если они русского интеллигентного человека довели до того, что он хочет покинуть свою родину?* (В. Кунин, «Иванов и Рабинович, или “Ай гоу ту Хайфа!..”»)

В таких контекстах прилагательное *простой* вступает в синонимические отношения со словосочетаниями *низкого происхождения, низкого рода, из низов* (ср. аналоги: *плебей*; *плебеи*, *плебс*, *чернь*, а также дериваты устар. *простолюдин*, устар. *простолюдинка*, устар. *простонародье*), в антонимические отношения со словосочетаниями *из благородных*, *из аристократов*, *из дворян* и означает ‘такой, который не принадлежит к привилегированному сословию’. Прилагательное имеет субстантивированное употребление: *из простых*.

Особая хвалебная модальность часто предполагает формулы, подчеркивающие, что человек, добившийся высокого положения в обществе, начал свой путь с низов: *Служитель (впрочем, назовем его по имени — Кондратий Кондратьевич Штукин, семнадцать лет службы по почтовому ведомству, славный путь от простого почтальона к классному чину) выдал бандероль из Ревеля пожилой чухонке со*

---

[6] Об особенностях отрицания при противопоставлении см. в [Богуславский 1985: 6 и сл.].

смешной фамилией Пырву (Б. Акунин, Азазель); *Сын простого дьячка, бурсак, добился ученых степеней и кафедры, стал его превосходительством, зятем сенатора* (А. П. Чехов, Дядя Ваня).

Сочетаясь со словами, обозначающими группы людей (*сословие*, *слой*...), а также с некоторыми другими (*происхождение*, *звание*, *воспитание*, *жизнь*...), прилагательное *простой* обозначает ‘такой, какой бывает у представителей непривилегированного сословия’: ср.: *Он был простого происхождения* 〈*принадлежал к простому сословию*〉; *Кондуктор, особенно в глазах людей простого звания, — фигура авторитетная, импозантная и нередко грозная* (Ю. Щеглов, Романы И. Ильфа и Е. Петрова); *Быть [девой], по своей здоровой натуре и по простому, почти животному, воспитанию, она решительно не обещала* (И. А. Гончаров, Обрыв).

Во **втором случае** (т. е. при противопоставлении объектов внутри класса) происходит систематизация объектов, которая предполагает, что а) существует множество однородных объектов; б) между объектами одного типа существуют системные связи; в) существует свойство P, которым объект либо обладает, либо не обладает. Прилагательное *простой*, занимая позицию немаркированного члена оппозиции, указывает на то, что объект не обладает выделенным свойством P. В соответствующих контекстах *простой* означает: ‘такой из двух объектов, противопоставленных по наличию / отсутствию какого-либо свойства, который не обладает данным свойством’ (ср. аналог *неспециальный*).

Прилагательное в данном значении характеризует объекты, имена которых образуют словосочетания с другим прилагательным, называющими особое свойство объекта, в том числе — достаточно регулярно — устойчивые и терминологические. Члены оппозиции в совокупности формируют классификацию (по назначению, рангу и т. д.). Ср.: *простой карандаш* VS *цветной карандаш*; *простая телеграмма* VS *срочная телеграмма*; *простое письмо* VS *заказное письмо*; *простая репетиция* VS *генеральная репетиция*; *простой перелом* VS *перелом со смещением*; *Запарная ботвинья отличается от простой тем, что кроме кваса в ней присутствует кислая запарная закваска из муки и квасной гущи* (В. Похлебкин, Национальные кухни наших народов); *Можно позволить себе минимум закуски, но самой неприхотливой: не очень свежий хлеб, кильку пряного посола, кильку простого посола, кильку в томате* (Вен. Ерофеев, Москва — Петушки); *Но какой карп — простой или зеркальный?* (А. Рыбаков, Дети Арбата); *Клопен Труйльфу с пресерьезным видом тихим голосом руководил опустоше-*

нием огромной бочки [...], откуда [...] сыпались топоры, шпаги, шлемы, кольчужные рубахи, отдельные части брони, наконечники пик и копий, простые и нарезные стрелы (В. Гюго, Собор Парижской Богоматери, пер. с франц.).

Итак, особенностью прилагательного *простой* является то, что оно участвует в формировании сразу двух типов оппозиций (‘обыкновенный’ VS ‘особый’; ‘не обладающий свойством Р’ VS ‘обладающий свойством Р’). *Простой* объект, с одной стороны, отождествляется с объектами некоторого класса и воспринимается как его стандартный или слабопрототипический представитель, а с другой стороны, противопоставляется объектам как такой, который не обладает некоторым свойством Р.

Существуют промежуточные контексты, в которых трудно различить значения ‘принципиально не отличающийся от других однородных объектов’ и ‘не обладающий выделенным свойством Р’. Как правило, трудности при различении оппозиций ‘обыкновенный’ VS ‘особый’ и ‘не обладающий свойством Р’ VS ‘обладающий свойством Р’ возникают в том случае, когда а) представлена противительная конструкция и б) для обозначения маркированного члена оппозиции нет устойчивой (терминологической) номинации. Ср.: *Это была даже и не камера вовсе, а карцер, и не простой карцер, а особый, для голодающих* (Ю. Домбровский, Факультет ненужных вещей): с одной стороны, *простой карцер* — это обычный карцер [такой же, как другие карцеры], с другой стороны, возможно противопоставление *простой карцер* VS *карцер для голодающих* (по типу классификации: *простая камера* VS *камера смертников*; *простая камера* VS *одиночная камера*).

Между немаркированным и маркированным объектами существует внутренняя связь: из немаркированного (стандартного, обычного, неспециального) объекта путем прибавления или развития некоторых свойств может получиться маркированный (нестандартный, особый, специальный) объект. Таким образом, немаркированность (смысл ‘не Р’) актуализирует представления о некотором исходном, начальном состоянии объекта.

Представления об исходном (начальном) состоянии объекта могут получать различную концептуализацию.

1) Исходное (начальное) состояние объекта соотносится с его неделимостью на составные части (оппозиция ‘неделимый’ VS ‘делимый’): это статическое (сущностное, структурное) понимание отражается в оппозиции *простой* VS *сложный* ⟨*составной*⟩.

2) Исходное (начальное) состояние объекта соотносится с представлением о производности, т. е. со способностью одних объектов «порождать» другие: это динамическое понимание, предполагающее возможность изменения, перехода на новый уровень, усложнения и т. д.

Производность может выявляться в процессе анализа (сводимость одних объектов к другим: ‘непроизводный’ VS ‘производный’) или синтеза (выводимость одних объектов из других: ‘производящий’ VS ‘производный’). Соответственно прилагательное *простой* в составе некоторых терминов сближается не только с прилагательным *элементарный*, характеризуя, как уже говорилось, структуру объекта, но и с прилагательными *первичный*, *производящий*, реализуя значение ‘такой, который лежит в основе чего-л.’: *простейшие монополии*; *простое товарищество*; ср. также нетерминологические употребления: *Прежде всего надо, чтобы вся жизнь проходила как бы сквозь призму, — сказала она, — то есть, другими словами, надо, чтобы жизнь в сознании делилась на простейшие элементы, как бы на семь основных цветов, и каждый элемент надо изучать в отдельности* (А. П. Чехов, Невеста); *Это значит расчлени целый пласт многообразной, запутанной жизни на простейшие составные части, представь их в виде отдельных задачек с таким расчетом, чтоб они решались односложно — да или нет* (В. Тендряков, Покушение на миражи); ср. аналоги: *первоэлемент; пра* — (*прародитель*, *праязык* и т. д.); *Семантика сводит сложные значения ко все более простым до тех пор, пока не достигается уровень первичных, элементарных смыслов* (Энциклопедический словарь юного филолога).

3) Исходное (начальное) состояние объекта соотносится с таким его состоянием, которое позволяет ему нормально функционировать или отвечать своему предназначению.

> А) Оппозиция ‘минимально обработанный’ VS ‘обработанный’ вводит представление о процессе обработки (воздействии на объект со стороны человека), подвергаясь которой, объект, не меняясь принципиально, приобретает качества, придающие ему особую ценность. В процессе обработки выделяется стадия, на которой объект обработан в той минимальной степени, в которой это необходимо для того, чтобы начать использовать его по назначению. Прилагательное *простой*, реализуя значение ‘такой, который прошел минимальную обработку, позволяющую использование в соответствии с основным предназначением’, выступает синонимом к прилагательному *грубый* и со-

четается с названиями материалов; ср. *простая кожа; Штаны из простой парусины, но Игорь уже не один год вытирает о них свои кисти и мастихин, а потому штаны цветут немыслимыми цветами* (В. Тендряков, Ночь после выпуска).

Словосочетание *простой помол* обозначает, что зерно размельчено крупно (ср. синонимичное словосочетание *крупный помол, грубый помол* и антонимичные словосочетания *тонкий помол, мелкий помол*).

Характеризуя изделия, прилагательное *простой* означает 'такой, который сделан из материала, прошедшего минимальную обработку'; ср.: *простые чулки*; *Она сидела за столом [...] и разбирала какое-то письмо на простой синей бумаге* (И. А. Гончаров, Обрыв).

Б) Оппозиция 'достаточное' VS 'дополнительное' служит для противопоставления объектов, соответствующих своему основному назначению, аналогичным объектам, имеющим, однако, некоторые дополнительные элементы, придающие им особую (не прагматическую) ценность. Прилагательное *простой* реализует значение 'такой, который не имеет частей или свойств, не связанных с основным предназначением данного объекта' в контекстах, где оно характеризует объекты, подлежащие оценке с точки зрения эстетики или вкуса. Прилагательное *простой* сочетается с названиями *произведений*, *артефактов* и их частей: *одежды*, *обуви*, *аксессуаров*, *мебели*, *объектов архитектуры*; *блюд* и т. д.; ср. синонимы *скромный*, *немудреный*, *незатейливый*, *незамысловатый*, *безыскусный* и антонимы *вычурный*, *изысканный*, *замысловатый*, *затейливый*. Ср.: *простая песня* ⟨*ваза, мебель, пища*⟩, *простое платье*; *Одну клеть от другой отделяют решетки, не простые, а затейливые, гнутые, им всякий удивляется, кто впервые входит сюда* (В. Тендряков, Поденка — век короткий); *Она надела на седые волосы маленький простой чепчик* (И. А. Гончаров, Обрыв); *Вот она, в простом платье, входит в скромную квартиру, прибранную для такого случая хозяевами* (Виктор Пелевин, Чапаев и пустота); *Максим также снял с шеи крест, простой, медный, [...], поцеловал его и перекрестился* (А. К. Толстой, Князь Серебряный); *Простой деревянный четырехугольный мужицкий стол был отодвинут из переднего угла к серединному окошку* (Ф. М. Достоевский, Братья Карамазовы); *Четыре простые и суровые башни мрачно рисовались на фоне неба* (В. Аксенов, Пора, мой друг, пора);

— Простые, грубые игрушки нравились ему больше затейливых и дорогих, — быстро — быстро и захлебываясь словами, говорил отец; бабушка, важно качая седою, пышно причесанной головой, подтверждала, вздыхая: — Да, да, он любит простое (М. Горький, Жизнь Клима Самгина); *Программа нынешнего обеда ему очень понравилась: будут [...] спаржа и [...] чудесный, но простой ростбиф* (Л. Н. Толстой, Анна Каренина); *Монахи знали, что она любит маринованную стерлядь, мелкие грибки, малагу и простые медовые пряники, от которых во рту пахнет кипарисом, и каждый раз, когда она приезжала, подавали ей все это* (А. П. Чехов, Княгиня); *На дощатом ящике, прикрыв его неструганую плоть белой тряпицей, женщина разложила простую снедь: порезанное крупными дольками свиное соленое сало, розоватое, с прозрачной, даже на вид хрусткой корочкой, парящую вареную картошку в трещинках развара, пару крупных яиц, большую белую чищеную луковицу, разрезанную в четверть, увесистую краюху хлебного каравая* (Б. Екимов, В степи).

Отсутствие каких-либо дополнительных частей или свойств может оцениваться как отрицательно, так и положительно. В частности, положительная оценка отсутствия каких-либо дополнительных частей или свойств представлена в том случае, когда слово *простой* функционирует в качестве эстетической категории, указывая на то, что в объекте или на объекте нет ничего лишнего; ср.: *Она была сфотографирована в черном шелковом платье, чрезвычайно простого и изящного фасона* (Ф. М. Достоевский, Идиот); *Кити низко и грациозно присела в своем выписанном из Парижа, очень простом, то есть очень нарядном летнем платье* (Л. Н. Толстой, Анна Каренина).

Существуют промежуточные контексты, в которых трудно различить значения ‘принципиально не отличающийся от других однородных объектов’ и ‘не имеющий частей или свойств, не связанных с основным предназначением данного объекта’. Ср.: *Увы, в простой деревенской комнате с голыми бревенчатыми стенами совсем почти пусто: только стулья, да большая кровать, да августовское солнце, косо озаряющее некрашеный пол* (И. Бунин, У истока дней) [*простая комната* допускает двоякое понимание: ничем не примечательная — типичная для деревенского дома или же аскетично обставленная]; *Ввиду того, что вся посуда у ксендза была ограблена, кушанье*

принесли в простом глиняном горшке (Г. П. Данилевский, Сожженная Москва) [*простой горшок* допускает двоякое понимание: ничем не примечательный, обычный или же не имеющий эстетической ценности].

4) Исходное (начальное) состояние объекта соотносится с особой ситуацией, в которой объект мыслится как такой, который может и/или должен быть чем-л. осложнен или дополнен, но выступает, так сказать, в «чистом», ничем не осложненном виде. В таких контекстах прилагательное *простой* реализует значение ‘такой, который ничем не осложнен’, характеризуя широкий круг объектов, в частности, для него типично сочетание с названиями чувств. Ср.: *Ею двигало простое любопытство* ⟨*беспокойство*⟩; *Я был слишком взволнован и смущен, чтобы объяснить, что это было простой попыткой показать, как трудно действовать одной рукой* (А. и Б. Стругацкие, Христолюди); *Все рассказы о нем — простые выдумки, самый обыкновенный миф* (М. Булгаков, Мастер и Маргарита); *Все решения принимались простым большинством голосов* (Юрий Елагин, Укрощение искусств); *Она видела Ленино смущение, растерянность и раздражение и, будучи женщиной умной, достаточно повидавшей и поднаторевшей в закулисных больничных отношениях, догадалась, что это не простая халатность* (Влада Валеева, Скорая помощь). Прилагательное *простой* в данном значении не может употребляться в функции предикатива.

Прилагательное в данном значении часто сочетается с предикативными словами. Оно может заменяться на наречие *просто*, т. е. являться его синонимом; ср.: *Все рассказы о нем — просто выдумки. Простой* синонимично также словам *только, и только, ничего больше, ничего кроме, один.*

5) В том случае, когда в качестве объекта выступает человек, исходное (начальное) состояние объекта соотносится с его непричастностью тем или иным практикам социума.

А) Человек, характеризующийся как *простой*, имеет низкий уровень образованности и/или опытности. В этом случае в качестве выделенного свойства P, которым не обладает объект, выступает наличие специальных знаний, умений, жизненного и/или профессионального опыта. Можно сказать, что речь идет о своеобразной модификации смысла ‘обработка’: предполагается, что человек в процессе жизни проходит «обработку» воспитанием, образованием, опытом. Ср.: *Он не так прост, как кажется*; *Выходило, что заказчик не так прост* (Б. Акунин,

Смерть Ахиллеса); *Самгин слушал и утверждался в подозрениях своих: этот человек, столь обыкновенный внешне, манерой речи выдавал себя, — он не так прост, каким хочет казаться* (М. Горький, Жизнь Клима Самгина); *Я думал, что ты не до такой степени прост, чтобы через две недели знакомства давать деньги взаймы* (Гончаров, СУш); *Неужели же можно быть до такой степени простым и недальновидным! — вскричала Марья Александровна, возводя глаза к небу* (Ф. М. Достоевский, Дядюшкин сон); *Вроде бы простая, как три копейки, каждое сказанное ею слово вгоняет в краску, а адмирала в лейтенанте разглядела* (Варвара Синицына, Муза и генерал).

В подобных контекстах прилагательное *простой* сближается со словами *наивный*, *глупый*, вступая в антонимические отношения с прилагательными *умный*, *умудренный*, и обозначает ‘такой, который своим поведением демонстрирует недостаточность ума, образования, опыта’. Данное значение может ассоциативно связываться как с изначальной непричастностью достижениям социума в разных сферах, так и с представлением о низком социальном статусе человека.

Для данной лексемы прилагательного *простой* характерно: а) употребление в краткой форме; б) употребление в контексте наречий, обозначающих степень свойства; в) употребление в контексте отрицания. Прилагательное *простой* в этом значении не образует противопоставительных конструкций; ср. странность высказывания: *Он не прост, а* ⟨*умен*⟩ *образован.*

В современном русском разговорном языке существует особый круг употреблений, в котором прилагательное *простой*, обычно в контексте слов *такой* (*-ая*), *совсем*, указывает на отсутствие воспитанности, на бесцеремонность, бестактность человека; ср.: *Она такая простая, подошла, стала рыться в моих вещах.* Представление о примитивности личности человека выступает на первый план в контекстах, содержащих указание на эталон; ср.: *простой как грабли* ⟨*лапоть, карандаш, три копейки*⟩; *Танькин папа, Михал Степанович, с виду простой, как картошка, принял «зятя» радостно, немного потом помрачнев оттого, что Голев не стал с ним «культурно отдыхать»* (Анна Матвеева, Голев и Кастро. Приключения гастарбайтера).

Б) Человек, характеризующийся как *простой*, не умеет или не хочет использовать особые распространенные в социуме

стратегии поведения, стараясь держаться с другими людьми наиболее естественным образом.

Во-первых, прилагательное *простой* указывает на то, что поведение человека не осложнено никакими дополнительными прагматическими целями, что он действует, так сказать, напрямую, «без задней мысли», не прибегая к хитрости.

Вступая в синонимические отношения с прилагательными *искренний*, *открытый*, *откровенный*, *чистосердечный*, *бесхитростный*, *прямой* и в антонимические отношения с прилагательными *скрытный*, *хитрый* и словосочетанием *себе на уме*, прилагательное *простой* означает ‘такой, который в отношениях с другими людьми демонстрирует свои настоящие чувства и мысли’: *Чудо-человек! Простой, ясный! Бесконечно его люблю!* (Ю. Домбровский, Факультет ненужных вещей); *Но сама она была умница, простая, душевная, довольно застенчивая девушка* (В. Ходасевич, Брюсов); *Простой, открытый, легкий, он совмещал в себе все: строгость и нежность, горячую веру и отсутствие показной набожности, серьезность и беззаботность* (И. Бунин, Лирник Родион); *Кити чувствовала, что Анна была совершенно проста и ничего не скрывала* (Л. Н. Толстой, Анна Каренина).

Характеризуя *характер* человека, а также *внешние проявления* свойства искренность, прилагательное *простой* означает ‘такой, который характерен для искреннего человека’; ср.: *простые нравы*; *Между Жоржем и Сюзанной установились простые, дружеские отношения — отношения брата и сестры; они болтали целыми часами, издевались над всеми поголовно и, казалось, наслаждались обществом друг друга* (Ги де Мопассан, Милый друг, пер. Н. Любимова);

Во-вторых, прилагательное *простой* характеризует человека, занимающего высокое положение в обществе, как такого, который держится с людьми, имеющими более низкий социальный статус, как с равными, не показывая своего превосходства, отказываясь от особой (высокомерной) манеры поведения, которую он мог приобрести по мере продвижения по социальной лестнице.

Вступая в синонимические отношения с прилагательным *негордый* и в антонимические отношения с прилагательными *гордый*, *высокомерный*, *заносчивый*, *надменный*, *спесивый*, *кичливый*, *чванливый*, прилагательное *простой* означает ‘такой, ко-

торый в обычном общении с другими людьми ведет себя как с равными, несмотря на свой более высокий статус в обществе’. Ср.: *Начальник областного управления связи Семен Еремеевич был человек простой, приходил на работу всегда вовремя, здоровался с секретаршей за руку и иногда даже писал в стенгазету заметки под псевдонимом «Муха»* (С. Антонов, Анкета); *В 60-е годы часто с восторгом рассказывали про Фиделя: такой простой, бородатый, грудь нараспашку* (Архив НГ); *А он, хоть и генерал, а ужасно простой* (В. Шукшин, Любавины); *Очень его любили все — простой был, негордый* (М. Веллер, Колечко). Прилагательное *простой* в этом значении обычно является ремой высказывания.

Сложный: система значений в современном русском языке

Если семантика прилагательного *простой* во многих значениях подразумевает наличие смысла ‘один’ или ‘только’, то семантика прилагательного *сложный* связана со смыслом ‘много’.

Прилагательное *сложный* может иметь значение ‘такой, который имеет в себе много разных, в том числе и не сочетающихся друг с другом свойств’. Это значение представлено в контекстах, где прилагательное характеризует различного рода проявления внутреннего мира человека: *сложная психика*; *Его переживания были несравненно богаче, сложнее, тоньше, чем у Ивана Ильича* (В. Ходасевич, Об Анненском); *Но и в самолете не мог до конца разобраться в сложном впечатлении после вызова в Ставку и сорокаминутного разговора с Верховным* (Ю. Бондарев, Горячий снег); *С некоторых пор и с каждым днем чувства Литвинова становились все сложнее и запутаннее; эта путаница мучила, раздражала его* (И. С. Тургенев, Дым); *Я проводил ее до дома на Кузнечной, шесть, и ушел поздно ночью к себе домой, взволнованный сложным чувством, в котором были и смятение, и досада, и больше всего запомнилась тоска* (П. Нилин, Жестокость); *У меня сложное отношение ко всем этим знаменитостям* (А. Рыбаков, Дети Арбата), а также *Вообще цыганские гадания звучат невнятно: дальняя дорога, сложная судьба* (Б. Немцов, Провинциал).

Прилагательное *сложный*, характеризуя человека, означает ‘такой, который имеет в себе много различных, в том числе и не сочетающихся друг с другом свойств и потому требует при взаимодействии с ним каких-либо усилий, превышающих средние’. Ср.: *И все более часто*

она, вздыхая, говорила: — Какой вы сложный, неуловимый! Трудно привыкнуть к вам (М. Горький, Жизнь Клима Самгина); *Гез — сложный, очень тяжелый человек* (А. Грин, Бегущая по волнам); *Фальконе — человек сложный, упрямый и капризный, как положено быть гению* (В. Пикуль, Фаворит); *Хотя этот Баукин, видно по всему, очень сложный экземпляр* (П. Нилин, Жестокость); *Слепые — народ сложный, тяжелый* (И. Бунин, Лирник Родион).

Поскольку предполагается, что человек, внутренний мир человека, а также проявления этого внутреннего мира всегда *сложны*, для прилагательного *простой* такие употребления нехарактерны. Прилагательное *простой*, характеризуя человека, реализует другие значения (см. выше).

Таким образом, прилагательное *простой* имеет куда более разветвленную структуру многозначности, чем прилагательное *сложный*, и лишь небольшой фрагмент этой структуры формируется оппозициями *один* VS *много*; *меньше* [среднего] VS *больше* [среднего].

Наличием смысла ‘много’ объясняется, по всей видимости, актуализация характеристики *сложный* в современном языке. Значимость смысла ‘много’ как количественного показателя (много частей; много типов частей; много связей) для современного мировосприятия отражается в моде на такие, например, слова, как *плюрализм*, *плюралистический*, *комплексность*, *комплексный* (ср. также показатели *поли-*; *мульти-*). Значимость смысла ‘много’ как качественного показателя отражается в моде на такие слова, как *проблема*, *проблемный*[7].

Осмысление *сложного* как негативного явления со всей очевидностью предстает в словах *осложнять* / *осложнить*, осложнение. Одна-

[7] Интересно, что лексема *сложность* ‘то, что мешает какой-л. деятельности или какому-л. занятию и требует приложения значительных усилий для устранения’ (ср.: *преодолевать сложности*; *столкнуться со сложностями*; *На работе у него вечно какие-нибудь сложности* (А. Вампилов, Прощание в июне); *Нужно было не лениться, не бояться сложностей, усилий над собой — и он не боялся* (Н. Шмелев, Презумпция невиновности); *За полтора месяца* [Сибиряков] *без особых сложностей дошел до Чукотского моря* (С. Сыров, Страницы истории)), синонимичная слову *трудность*, появляется, по всей видимости, во второй половине XX в.; во всяком случае, она отсутствует в Толковом словаре русского языка под ред. Д. Н. Ушакова. Согласно Национальному корпусу русского языка, эта лексема начинает использоваться в 40-е гг. XX вв.; ср. наиболее ранние примеры: *Да, это было сложно, очень сложно, но сложности эти нужно было во что бы то ни стало преодолеть* (М. Булгаков, Мастер и Маргарита); *Сие пишу в Академии, хотя уже пятый час, ибо дожидаюсь стандартной справки, которую по новому порядку надо завезти в ЖАК и тысячи еще каких-то сложностей* (Александр Болдырев, Осадная запись (блокадный дневник), 1941—1948).

ко XX веку в целом присуще осмысление свойства *сложный* как отвечающего некоторой объективной данности, интуитивному представлению о том, что все, что нас окружает, в той или иной мере *сложно* и требует адекватного этой *сложности* подхода. Одновременно присутствует представление об относительности *сложного* (ср.: *сложный для кого-л.*). Утратила свои позиции и *простота*, понимаемая как отказ от цивилизации, как возвращение к некоторому естественному докультурному состоянию, имеющему положительные коннотации (ср., например, *опрощение* как социальную программу, сохранявшую в определенной среде свою актуальность в начале XX века). Ее место, по всей видимости, заняла экология. Знаком массового отказа от *простоты* могут служить известные строки Б. Пастернака («Волны», 1931):

Есть в опыте больших поэтов
Черты естественности той,
Что невозможно, их изведав,
Не кончить полной немотой.
В родстве со всем, что есть, уверясь
И знаясь с будущим в быту,
Нельзя не впасть к концу, как в ересь,
В неслыханную простоту.
Но мы пощажены не будем,
Когда ее не утаим.
Она всего нужнее людям,
Но сложное понятней им.

Хотя в современном языке сохраняется восприятие *простоты* как идеала, к которому следует стремиться при решении какой-либо проблемы (ср.: *все гениальное просто*), при восприятии мира (ср.: *смотри на все проще*) или же в повседневном поведении (ср.: *держись* ⟨*будь*⟩ *проще*), для современного сознания оказывается важным представление о том, что при интерпретации разного рода событий не следует ни преувеличивать, ни преуменьшать содержащуюся в них меру *сложности*; ср. формулы типа *не надо усложнять* VS *не надо упрощать* ⟨*все не так просто*⟩; например: *Так вот, — закончил Сергей, — я могу тебе, в твоем нынешнем положении, сказать то же самое: с одной стороны, не надо усложнять, с другой — не будем упрощать!* (И. С. Шкловский, Новеллы и популярные статьи).

Вместе с тем для массового сознания может сохранять свой ценностный статус отказ от сложного в пользу *простого* (ср., например, такие понятия, как *упрощение*, *адаптация*, *популяризация*, *обработка*,

модель). В рамках такого типа мышления *сложные* вопросы подразумевают наличие *простых* ответов: *На самые сложные вопросы люди любят получать ясные и простые ответы* (Уппсальский корпус).

Характеристики *простой* и *сложный* являются неотъемлемой частью научного мышления. Превалирующий взгляд на мир через призму *сложности* оттесняет на периферию научного сознания, во-первых, попытки сведения *сложного* к единому (одному) началу (первооснове) или же к нескольким универсальным началам (первоосновам), которые были еще возможны в первые десятилетия XX в. (ср., например, теорию монизма Вселенной К. Циолковского или учение Марра), а во-вторых, поиски рационального объяснения мира (наподобие модели атома Бора или же единой теории поля).

Разные представления о *сложности*, сосуществующие в науке, отражаются в специальных словосочетаниях: ср., например: *дескриптивная сложность*, *коннекционистская сложность*, *алгоритмическая сложность*, *сложность Колмогорова*[8].

Сложность стала главным объектом так называемой постнеклассической науки. Постнеклассическая наука возникла в 70-е гг. XX в. и объединила разные подходы (ср., например, теорию самоорганизации Германа Хакена[9], теорию диссипативных структур Ильи Пригожина, теорию катастроф Тома Рене)[10]. Для наименования ряда научных направлений, изучающих *сложность*, было предложено название X-наука [Леонов 2002].

Постнеклассическая наука исследует открытые и способные к самоорганизации *сложные* и *сверхсложные системы*[11] (от физики и биологии до экономики и социологии), а также некие *сложные* комплексы, составной частью которых является человек (экологические, биотехнологические и другие; ср.: *биосфера*, *ноосфера*). Изучение

---

[8] Как отмечает В. А. Успенский, А. Н. Колмогоров в работе 1965 г. «Три подхода к определению «количество информации» первым предложил измерять сложность вещи числом и указал способ такого измерения: «сложность вещи есть длина наиболее короткого ее описания» [Успенский 2002: 677]. Таким образом, объект признается *простым*, если его можно коротко записать.

[9] В 1969 г. в курсе лекций, прочитанных в университете Штутгарта, Г. Хакен ввел термин *синергетика*; см. подробнее в [Хакен 2002]. *Синергетика* объединяет научные исследования, изучающие переход от хаоса к порядку и от порядка к хаосу (самоорганизации и самодезорганизации) в открытых нелинейных средах.

[10] Постнеклассическая научная парадигма сменила неклассическую, сложившуюся на рубеже XIX—XX веков.

[11] Под *сложной* системой обычно понимается система, имеющая *сложное* поведение.

таких объектов способствовало разработке особого научного словаря *сложного* (ср. такие термины, как *вероятность*, *случай*, *энтропия*, *устойчивость*, *неравновесность*, *необратимость*, *хаос*, *бифуркация*, *нарушение симметрии*, *дальний порядок*, *аттрактор*, *эволюция сложного*[12]). Эти понятия, формировавшиеся в связи с изучением природы, получали и получают вторичное, метафорическое осмысление в рамках гуманитарных дисциплин[13].

Как хорошо известно, на протяжении долгого времени в науке доминировала механистическая картина мироздания. Традиционная концепция природы объясняла *сложное* путем сведения его к *простому*. Собственно, роль науки и виделась в том, чтобы вскрыть то *простое*, что лежит в основе реально представленного *сложного*. *Сложность* пугала, и человек, пытаясь обнаружить за *сложным простое*, в каком-то смысле преодолевал этот страх. Однако усилия, направленные на обнаружение первичной *простоты*, так и не увенчались успехом[14]. В XX в. возник холизм — принципиальный противник редукционизма, постулирующий несводимость целого к своим частям[15].

[12] Эволюции *сложного*, или морфогенезу, т. е. изучению цепной реакции усложнения, была посвящена работа А. Тьюринга 1952 г. (A. Turing. The Chemical Basis of Morphogenesis).

[13] Сближение естественных и гуманитарных наук нашло отражение, в частности, в названии книги И. Пригожина и И. Стенгерс La nouvelle alliance (Париж, 1979).

[14] Как замечает А. М. Леонов, «даже если удастся найти простое в мире, мы не сумеем ясно определить сложное, ибо очень многообразны способы сложения или связности простых частей друг с другом. Кроме того, сложность (сложенность) сама по себе не предполагает простоты частей целого, важно только их наличие» [Леонов 2002]. В настоящее время вопрос о существовании *простого* в мире является дискуссионным. Одна из существующих теорий состоит в том, что простота является лишь формой, представляющей «сложное в понятном и доступном для понимания виде, в то время как сложное несет в себе все свойственное содержанию, ухватить и рассмотреть которое мы можем только через форму — через ту или иную разновидность простоты. Эти формы простоты отыскивает наука, разрабатывая для этого все новые характеристики — формы представления сложности. Простота и сложность взаимоотносительны, существующая грань между ними объективно или нормативно определяется уровнем развития науки» [Там же].

[15] Ср. рассуждения Л. Витгенштейна о *сложности* и многосоставности («Философские исследования»): «Опять же: состоит ли из частей мой зрительный образ этого дерева, этого стула? И каковы его простые составные части? Многоцветность — один из видов сложности; другим видом можно считать, например, ломаный контур из прямых отрезков. Можно назвать составным и отрезок кривой с его восходящей и нисходящей ветвями. Если я говорю кому-нибудь без дальнейших пояснений "То, что я сейчас вижу перед собой, является составным", то он вправе спросить меня: "Что ты понимаешь под составным? Оно ведь может означать все, что угодно!" — Вопрос

Концепция классического знания теряет свои позиции начиная с XIX века[16]. *Сложность* отвоевывала все большее и большее место в различных теоретических построениях. Постепенно осознается плюралистичность физического мира, в котором сосуществуют различные типы явлений. Приходит понимание того, что *простота* поведения некоторых классических объектов наблюдений (например, свободно падающих тел, движущегося маятника или движущихся планет) не является отличительной особенностью фундаментального и не может быть приписана всему окружающему. На протяжении долгого времени *сложное* ассоциировалось, прежде всего, с жизнью[17]. Однако у

“Является ли составным то, что ты видишь?” имеет смысл, если уже установлено, о сложности какого рода — то есть о каком особом употреблении этого слова — должна идти речь. Если бы было установлено, что зрительный образ дерева следует называть “составным” в тех случаях, когда виден не только его ствол, но и ветви, то вопрос “Прост или сложен зрительный образ этого дерева?” и вопрос “Каковы его простые составные части?” имели бы ясный смысл — ясное употребление. Причем второму вопросу, конечно, соответствует не ответ: “Ветви” (это был бы ответ на грамматический вопрос “Что называют в данном случае «простыми составными частями?»”), а скажем, какое-то описание отдельных ветвей. А разве шахматная доска, например, не является составной в очевидном и буквальном смысле? — Ты, по-видимому, думаешь о соединении в ней 32 белых и 32 черных квадратов. Но разве мы вместе с тем не могли бы сказать, что она, например, составлена из черного и белого цветов и схемы — сетки квадратов? А если на этот счет имеются совершенно разные точки зрения, то разве же ты станешь утверждать, что шахматная доска является просто-напросто составной? — Спрашивать вне конкретной игры “Является ли данный объект составным?” — это уподобиться мальчику, получившему задание определить, в активной или пассивной форме употребляются глаголы в данных ему примерах, и ломавшему голову над тем, означает ли, например, глагол “спать” нечто активное или пассивное. Слово “составной” (а значит, и слово “простой”) используется нами весьма многообразными, в разной степени родственными друг другу способами. (Является ли цвет шахматного поля на доске простым или состоит из чисто белого и чисто желтого? А является ли простым этот белый цвет или же он состоит из цветов радуги? — Является ли простым отрезок в 2 см или же он состоит из двух частей по 1 см? И почему бы не считать его составленным из двух отрезков: длиной в 3 см, и в 1 см, отмеренного в направлении, противоположном первому?) На философский вопрос: “Является ли зрительный образ этого дерева сложным и каковы его составные части?” — правильным ответом будет: “Это зависит от того, что ты понимаешь под «сложным»”. (А это, конечно, не ответ, а отклонение вопроса)».

[16] Согласно И. Пригожину и И. Стенгерсу, первой наукой нового типа стала термодинамика: «равновесная термодинамика была первым ответом физики на проблему сложности природы. Этот ответ получил свое выражение в терминах диссипации энергии, забывания начальных условий и эволюции к хаосу» [Пригожин, Стенгерс 2005: 118].

[17] Как хорошо известно, еще Гегель указывал на различие между *простым* поведением, описываемым механикой, и поведением более сложных систем, таких, как жи-

истоков новой науки о *сложном* лежит обнаружение *сложного* поведения у, казалось бы, совершенно *простых*, хорошо изученных, детерминированных систем. В XIX в. плюралистичность мира осознается не только естественнонаучными дисциплинами. Так, например, «разнообразие в единстве» российской империи второй половины XIX в. привело Константина Леонтьева к концепции «цветущей сложности» [18]. По его мнению, развитие государства подчиняется триединому закону развития: от первичной *простоты* через «цветущую *сложность*» к вторичному *упрощению*, возвещающему о гибели этого государства [19].

Осознание плюралистичности физического мира не могло не привести к осознанию того, что одной и той же реальности может соответствовать множество описаний [20]. В частности, тот или иной объект может представать в одном аспекте как *простой*, а в другом — как *сложный*; ср.: *Музыка кажется некоторым людям примитивным искусством. Но она проста только внешне, в то время как сама ее субстанция, позволяющая толковать ее содержание, обладает всей бесконечной сложностью. Эта сложность находит выражение во всех прочих искусствах и утаивается музыкой* (Л. Витгенштейн, Культура и ценность; пер. М. Козловой). Кроме того, одна и та же система в разных условиях может выглядеть совершенно по-разному, вызывая как впечатление *простого*, так и впечатление *сложного* [21].

вые существа. Гегелевская философия природы отрицает возможность сведения этих уровней друг к другу, т. е. отвергает саму мысль о том, что различия между ними лишь кажущиеся и что природа в основе своей *однородна* и *проста*.

[18] Известно, что К. Леонтьев получил естественнонаучное образование. Исследователями предполагается, что его взгляды сформировались под влиянием русского биолога Карла Бэра, теоретика эмбриогенеза животных, описавшего развитие в животном мире как постоянно происходящий переход от *простых* форм к формам более *сложным*.

[19] В конце XX века построение *сложного* мира оказалось противопоставленным процессу глобализации, с которой связывается своего рода «вторичное упрощение», направленное на «усреднение», на унификацию культур.

[20] В начале XX в. Бергсон замечал, что если *простота* может быть присуща самому объекту рассмотрения, то *сложность* — взгляду на объект, который может рассматриваться с разных точек зрения [Bergson 1911: 94]. Согласно Д. Микулески (D. C Mikulecky), «Complexity is the property of a real world system that is manifest in the inability of any one formalism being adequate to capture all its properties» («On Complexity. Definition of Complexity»; см: URL: http://views.vcu.edu/~mikuleck/).

[21] Так, например, 1 см^3 воды, помещенный в условия, характерные для зимней погоды во время снегопада, превращается в снежинку дендритной формы [Николис, Пригожин 2003: 11—12].

Американский физик Мюрей Геллман в докладе «Простота и сложность», прочитанном в ноябре 1996 г. в Национальном университете безопасности США (Вашингтон), предложил ввести новый термин — *plectics*, позволяющий передать внутреннюю взаимосвязанность *простого* и *сложного* [Князева, Курдюмов 2002: 52].

Действительно, латинские прилагательные *simplex* и *complex*, а также другие однокоренные слова, перешедшие в европейские языки, воспринимаются как органически связанные — этимологически и семантически.

И-е. корень **plek'* имел значение 'плести' (ср. лат. *plicare* 'сгибать [о чем-л. гибком]', *plectere* 'сплетать, свивать', *plexus* 'сплетение'; греч. *πλέκω*). К глаголу *plicare* восходят глаголы *duplicare* ('удваивать'); *complicare* 'сворачивать' (например, о канате, снастях; ср. выражение *notio complicata* (о неясном, путаном понятии), а также существительное *complicatio* 'складывание', 'свертывание'). От *plectere* и *plexus* образованы *complecti* 'обвивать, обнимать', *complexus* 'объятие' (→ 'связь'), *complexio* 'связь, сцепление', *complex* 'тесно связанный'; *perplexus* 'переплетенный' (→ 'запутанный'); *simplex* (первоначально — 'одинарный'; ср. лат. *simplum* 'одинарное, недвойное'); *duplex* 'двойной'; *multiplex* 'многосложный, состоящий из многих элементов'.

Латинское *sim* — восходит к и.-е. **sem-*/**som-*/**sm-*, с которым связывается смысл 'один'[22] (→'вместе', где важна идея тождества, подобия); ср. *semel* 'один раз', а также *simul* 'одновременно', *similis* 'подобный'; к этому же корню восходит, например, франц. *ensemble*, англ. *same*[23]. Латинское же *com-*/*cum-* происходит от и.-е. **kom-*, также имевшего значение 'вместе', в котором, по всей видимости, превалировала идея совместности, единства. Можно предположить, что изначально *simplex* связывалось с представлением о некоторой примитивной технологии, о первичном (одинарном) сгибании или переплетении (ср. лат. *simplicare* 'производить нечто простое'), а *complex* — с представлением о переплетении как наличии тесной связи между какими-либо элементами.

Прилагательное *simple* (*simplex*) фиксируется во французском языке с начала XII в., впоследствии заимствовано в английский (фиксируется с XIII в.) и в немецкий (фиксируется с XIV в.) языки. Причастие *compliqué* и прилагательное *complexe* во французском языке

[22] Этот смысл в латинском языке впоследствии передавался словом *unus*.

[23] Ср.: «наряду с *sm̥ в др.-инд. sa- (sakŕ̥t «однажды»), греч. *ἀ* в *ἁπλοος* 'простой, одиночный'» [Фасмер III: 540].

фиксируются с XIV в., английское *complex* датируется XVII в., немецкое *komplex* датируется XVIII в. [Picoche 1994: 200—201, 440—441; EE 1996: 88, 439; Kluge 1999: 467, 763].

Эволюция концепта *простой* в истории русского языка

Прилагательные, образующие оппозицию *простой* VS *сложный*, не имеют в своем составе общих морфем. Семантическая связь между ними является результатом развития значений прилагательных[24].

Оба прилагательных относятся к достаточно древнему пласту лексики. Прилагательное *простой* возводится к праславянской основе **prost*-, которая традиционно членится на префикс **pro*- и корень **sthos*- (ср. праславянские глаголы **stojati*, **stati*), восходящий к и-е. **stā*- : **stə*- [Преображенский II: 134—135; Фасмер III: 380; Черных II: 72]. По всей видимости, древнейшее его значение — ‘прямой’.

Прилагательное *простой* представлено в старославянских и древнерусских памятниках письменности. Развитие его многозначности имеет параллели с развитием значений греч. ἁπλοῦς, ἐυθὺς, ὀρθοὶς; лат. *simple*.

Круг книжных употреблений прилагательного, восходящих к старославянской традиции, связан с характеристикой человека.

Согласно [СтСл 1994: 528], в ранних старославянских текстах встречается 12 слов с корнем *прост*-: **простъ, просто, простѣ, простити, прощати, прощеник, простость, простыни, простовласъ, прѣпростъ, прѣпрость, съпроста**. Прилагательное **простъ** имеет 37 вхождений.

Наибольшее количество употреблений в древнейших текстах приходится на случаи, когда прилагательное **простъ** используется в контексте глаголов **стати, въстати, быти, поставити, сотворити**, а также глаголов восприятия. Оно характеризует человека и указывает на то, что он стоит / держится прямо[25]. Эта поза свидетельствует об особой ситуации (например, стояния перед святыней или подготовки

[24] В данной статье используются в качестве источников: SJS; СтСл; Срезневский I—III; СРЯ XI—XVII вв.; СДРЯ XI—XIV вв.; СРЯ XVIII в., Даль I—III (Даль); а также материалы Картотеки Словаря русского языка XI—XVII вв. и Картотеки Словаря русского языка XVIII в. Примеры диалектной речи заимствованы из СРНГ.

[25] Данное употребление прилагательного *простъ* основано на значении ‘прямой’ (греч. ὀρθός, лат. *rectus*, *erectus*); ср.: **всажена довръ ꙗко и смокы проста** (лат. *erecta*; Bes 31, 208аα 4); **голѣни ихъ просты** (греч. ὀρθά; Ez 1,7 Grig) (SJS III, 383). По всей видимости, это древнейшее значение прилагательного. Оно сохранилось в болг. *прост*; пол. *prosty*; в.-луж. *prosty*; н.-луж. *pšosty*, блр. *просты*.

к особой ритуальной практике: молитве, проповедничеству), а также об особом состоянии человека — его открытости высшим ценностям — и особом состоянии его души, которая представляется органом восприятия высших ценностей, носителем религиозного и этического начала. Ср.: **Приде влиз святлаго и ста простъ** (Супрасльская рукопись, XI); **искочивъ с(вя)тъıи ста простъ** (греч. *ὀρθός*; Supr 112, 8); **мъı же въстахъмъ і прості въıхомъ** (греч. *ἀνορθοῦσθαι, ὀρθός ἵστασθαι*; Ps 19, 9 Sin Pog Bon Lob Par); **и авие поставитъ і простъ** (греч. *ἀνορθοῦν, ἐγείρειν*; Euch 95b 1sq); **и простоу ю сотвори** (лат. *erexit*; Bes 31, 211bβ 20); **прѣмѫдрос(ть) прос(ти) саъıшимъ** (греч. *ορθοί*; Euch 10a 18); **прости пріемше б(о)жественных(ъ) таин** (греч. *ὀρθοί*; Služ Sof[c], Orlov 297, 9); **проста оуво стоить д(оу)ша гда н(е)б(е) сьнъıхъ желатъ** (лат. *recta... stat anima*; Bes 31, 212bβ 20); **простъ же оуво на довраꙗ дѣла слоужьвѣ и въıсотѣ оумъ стоꙗ** (лат. *in virtutis culmine*; Bes 11, 51bβ 18) (SJS III, 383; СтСл 1994, 528).

Прилагательное *простъ* используется при описании ритуально значимых ситуаций и связанных с ними состояний человека и в древнерусской письменности; ср.: *Просту пред богом поставити возможем нашу душу* (Изборник Святослава, 1076); *Встают попове и стоять прости* (Студийский устав, XII), *прости убо испълняем молитвы* (Ефремовская кормчая, XII); *Поклонився напишет крест на земли и целует и вста прост* (Повесть временных лет; Лаврентьевская летопись); *Прости сами станяху, проповедающе* (Хроника Георгия Амартола, 1456); *Тии... падоша, мы же стахом и прости быхом* (Псковская II летопись, XV); *Прости же стояще молитвы свершаем во вся неделя* (Кормчая Балашева, XVI); *Томь часе исцелеста ему нозе и воста прост* (Житие Иоанна Златоуста, XVI—XV); *И ста мои сноп прост, ваши же снопове поклонишяс моему снопу* (греч. *ὠρθώθη*; Быт. XXXVII, 7) (Геннадиевская Библия, 1499).

Вместе с тем уже в древнейших текстах прилагательное **простъ** могло указывать не только на состояние, но и на свойство человека.

В старославянских текстах прилагательное **простъ** может характеризовать человека как такого, мысли и поведение которого не направлены на плохое, оно указывает на отсутствие злого умысла, на искренность, чистоту намерений и поступков (греч. *ἁπλοῦς*, лат. *simplex*, *purus*)[26]; ср.: **бѣаше во мѫжь тъ не простъ и грѫвъ** (греч. *πανοῦργος* ‘коварный’; Супр) (СтСл 1994, 528); а также **аште оуво вѫдетъ око**

[26] Этот идеал поведения описан в Псалтири; ср.: «Блажен человек, которому Господь не вменит греха, и в чьем духе нет лукавства» (Пс. 31:2).

твое просто все тѣло твое бѫдетъ свѣтъло (греч. *ἁπλοῦς*; Mt. 6 22 Zogr Mar As Sav Ostr)[27]; (SJS III, 382).

По всей видимости, можно говорить о существовании достаточно древнего концепта, соотносимого с др.-евр. יָשָׁר (‘прямой’ → ‘правильный, справедливый, истинный, честный, приятный, угодный’; ср. греч. *εὐθὺς*, *ὀρθοὶς*), одной из характеристик Иова (Иов I, 1), т. е. о метафорическом переосмыслении прямизны как искренности, честности, наличия помыслов и поведения, угодных Богу[28]. Ср. имя преподобного **Павьлъ прѣпростыи** (*Παῦλος ὁ ἁπλοῦς*, *Persimplex*).

В древнерусской письменности концепт праведности получает развитие. Это развитие, впрочем, связано не столько с использованием прилагательного *простъ*, сколько с появлением в контекстах, повествующих о жизни святых, ряда слов с корнем *прост-*, называющих такие добродетели, как а) скромность; ср.: *мъногашьды же пакы великууму Никону седящю и делающю книгы, и блаженууму въскраи того седящю, и прядушю нити еже на потребу таковууму делу, таково ти бе того мужа съмерение и простость* (Житие Феодос. Нест.; Успенский сборник, XII—XIII); б) аскетичность, непритязательность; ср.: *Толика же есть пребывания простыни и льгостыни дивныхъ мужь онех, яко всю неделю не требовати ничтоже* (Хроника Георгия Амартола, XIII—XIV ~ XI); *Они же [игумены киевских монастырей] видевшее отрока простость и ризами же худами облечена не рачиша того приятии* (Житие Феодос. Нест.; Усп. сб., XII—XIII)[29]; *Есеи... живут же боле ста лет простоты деля пища* (*διὰ τὴν ἁπλότητα*; Иосиф Флавий, О полонении Иерусалима, XVI ~ XI); в) искренность, чистосердечие; ср.: *И мы, препростьемь хвалящее господа, скрушаемъ же и раздрушаемъ лукавьства вражья* (Пандекты Антиоха Черноризца, XI)[30]; *Лутче есть убог ходяи в простоте своеи,*

---

[27] По мнению Р. М. Цейтлин, в данном контексте прилагательное реализует значение ‘ясный, прозрачный, чистый, без посторонних примесей’. В следующем стихе (Зогр Мар Ас /Сав) говорится: **аште ли око твое лѫкаво бѫдетъ. все тѣло твое тьмъно бѫдетъ**; причем прилагательное ***лѫкаво*** соотносится с греч. *πονηρός* ‘испорченный’ (см. подробнее в [Цейтлин 1978: 438]). Ср. в синодальном переводе: *Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло. Если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно* (Мт. 6,22—23).

[28] На славянской почве освоение этого концепта шло при помощи трех корней, в семантику которых входило указание на прямизну: *прост-*, *прям-* и *прав-*.

[29] Ср. также: *Препросто в житии пребывая... во единой же ризе хождаше* (Слово похвальное юродивым Прокопию и Иоанну Устюжским, XVII).

[30] Ср. также: *Препрость ходи живота своего дьни* (Пандекты Антиоха Черноризца, XI).

неже богат умучая устне свои (Притч. 19, Геннадиевская Библия 1499); *Киане совещашеся тайно, хотящее посадити Вячеслава... в Киеве, любяще убо его, простоты его ради* (Никоновская летопись, XVI).

В ряде контекстов слова с корнем *прост-* соседствуют со словами, указывающими на отсутствие злобы или коварства; ср.: *Добро есть дрьжати препрость и безълобье и бытии яко младенищем* (Пандекты Антиоха Черноризца, XI); *Наг простостью и бескъзньною жизньною жизнью к единому творьцу тварьми его въсходя* (*ἁπλότητι*; Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна ексарха Болгарского, XII—XIII); *Бе некто брат в манастыри от зело простейших и безлобивыих. Любимь же бе от отець, хвалимааго его ради безлобиа же и простости* (Великие Минеи Четьи, XVI); *начялнии отцы безгневием и простотою и смирением вся блага и настоящего и будущаго века обретоша* (Никоновская летопись, XVI).

Что же касается прилагательного *простъ*, то оно может характеризовать человека как непритязательного; ср.: *егда кто есть прост на едение и на питие* (Пандекты Никона Черногорца XIV); однако обычно при указании на добродетель человека служит для передачи представления об открытости высшим ценностям, искренности намерений человека и его поступков; ср.: [Андрей Боголюбский] *бысть смирен, и умилен и прост в премудрости, и тих и кроток* (Никоновская летопись, XVI); *в некоей веси пребываху два соседа, един прост а другий лукав* (Стефанит, XVIII ~ XV), *смиренномудрии бо християне, молчаливии, свободнии, препростии* ((Сл. Меф. Пат.) П. отреч., XV), а также в словарях XVIII в.: *simpel*, *homo iners*, *простыи*, *простосердечный*, *безхитрыи*, *нелукавыи* (Вейсманов лексикон, 1731); *un bonne homme, un homme simple. Ein frommer, einfaltiger Mann. Homo minimi malus, vir simplex. Доброй, простой, не хитрой человек* (Лексикон Волчкова, 1755).

Еще в старославянской традиции прилагательное **простъ** указывало на искренность и в сочетании со словом *сердце*: **отъ дьне того отънелиже (сиꙗ) пода ми... простомъ срьдьцемъ** (греч. *ἐν ἁπλότητι καρδίας*; Supr 122, 14), ср. в более поздних памятниках: **раби послоушаите плътъскыхъ господи... въ простыни ср(ъ)д(ь)ца вашего ꙗко х(рист)л** (греч. *ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας*; E 6,5 Slepě (**прѣпростыни** Christ Šiš)) (SJS III, 383); *Дом веры — мысль младенческа есть и сердцо просто, в простоте бо рече сердца своего славеху бога* (Слово Исаака Сирина, 1416), а также *Бе же Изяслав... прост муж умом не вздая зла на зло* (Лаврентьевская летопись, 1377), где

слово *ум* употреблено как синоним к словам *сердце*, *душа* (ср. примеры такого употребления в [Срезневский IV: 1211])[31].

Однако искренность может переосмысляться как наивность: так, если с XVI в. прилагательное *сердечный* встречается в значении 'искренний', то в конце XVII в. появляется прилагательное *простосердечный* в значении 'наивный'. В XVIII в. этот смысл связывается со словами *простодушие* (фиксируется в Лексиконе В. Татищева, 1740 г.), *простодушный* (данное прилагательное появляется в конце 50-х гг. XVIII в. и начинает активно осваиваться литературным языком)[32]; ср.: *простодушный отрок* (Платон Левшин, Предисловие на учение катихизическое, 1757)[33]; *Иссякнут слезы страждущей невинности и простодушия* (А. Н. Радищев, Путешествие из Петербурга в Москву, 1779—1790); *В английских поэтах есть еще какое-то простодушие, не совсем древнее, но сходное с гомеровским* (Н. М. Карамзин, Письма русского путешественника, 1793); *Причиною, побудившею нас к таковому предприятию, было сострадание, которое всякий человек, мыслящий человечески, чувствует, [...] когда взирает на простодушных людей, внимающих прилежно умствованию оных вольномысленных мудрецов, почитающих себя победившими все народные предрассудки и низкое суеверие искоренившими* (Н. И. Новиков, Причина всех заблуждений человеческих есть невежество, а совершенства знание, 1781); *Сие странное прение несколько лет волновало умы и совесть людей простодушных* (Н. М. Карамзин, История государства Российского, т. 3, 1808—1818).

---

[31] Ср. лат. *mente simplicissima*, а также прусск. *lāngiseilingins* 'простодушный', включающее элемент *seil*: «Учитывая, что прусск. noseilis обозначает душу, а seilin наряду со значением 'прилежность' передает и такие значения, как 'чувство', 'мысль' ('Sinn'), ср. seilisku в соответствии с нем. Andact, можно сделать вывод о том, что seil — связано скорее со сферой чувства, сердца, помысла как порождение именно "чувствующее-сердечного" начала, чем со сферой разума и его продукта — мысли» [ПЯ 1990: 66].

[32] Заимствованное из французского языка прилагательное *наивный* вошло в русский язык в самом конце XVIII в.

[33] Ср. связь между понятиями *простота* и *наивность*, явно прослеживающуюся в языке Платона Левшина. Эти свойства бывают присущи, во-первых, юношам, а во-вторых, людям невежественным, которыми легко манипулировать; ср.: *И так Катихизис ничто иное есть, как краткое и ясное начальных Христианския веры догматов учение из постольских и Пророческих книг выбранное, и определенное для простейших наипаче: то есть для отроков, и простаго народа* (Платон (Левшин), архиепископ Московский и Калужский. Катихизис второй, 1757); *Некоторые плуты на самовольное сожжение простых людей подговаривали: вид делали тот, чтоб за Христа умереть, а самым делом, чтоб у сих бедняков имение в свои руки прибрать, и их зажегши самим уйти* (Платон (Левшин), архиепископ Московский и Калужский, Увещание к раскольникам, 1766).

Обращение к широкому кругу слов, содержащих корень *прост-*, позволяет выявить амбивалентное понимание свойства *наивность*. Восприятие *наивности*, ее разная оценка тесно связаны с представлением о мере свойства[34].

С одной стороны, *наивность* может приравниваться к изначальной «невинности», непричастности плохому; ср.: *Прочее же писанное тобою, о вселюбезне, внятно разумех, смирению твоему подивился и простонравию блаженному, и благий твой совет приемлю* (Письмо Ив. Неронова, 1654)[35].

С другой стороны, большая степень наивности может свидетельствовать о неспособности правильно оценить ситуацию и мотивы, движущие людьми. В этом случае человек характеризуется как такой, которого легко обмануть, которым легко манипулировать[36]; ср.: *И боюся, еда... от простыня и невежьства прельстяться* (Ефремовская Кормчая, XII); *Единъ...лукавъ сый, другий же препрость, и вероваше препростый он лукаваго совету* (Стефанит, XVIII ~ XV); *Она, женишко мое, оболстя меня, сироту, сказала мне, будто от моеи коробишки ключь потеряла, и я, сирота, по препросству своему тое коробку велел еи... снести к матери своеи ради нового ключа* (Коллекция Зинченко, № 136, 1691); *Послушайте же нашего к нему ответа, наипаче ж вы, простосердечнии!* (Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей, 1691); *А царю достоит не простовати, а с советъники совет совещевати о всяком деле* (Валаамская беседа, XVII).

Неспособность правильно оценить ситуацию и мотивы, движущие людьми, таким образом, может восприниматься как свидетельство «дефектности» человека, неумения мыслить или вообще отсутствия мыслительной деятельности; ср.: *А он недороден, и в разуме прост и на службу не пригодился* (Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-литовским, 1554); *Народи же наипаче кричаху, ови от препростаго ума своего, овии же науче-*

---

[34] Ср. *святая простота*, но: *простота хуже воровства*.

[35] Открытость подразумевает доброжелательное отношение к людям, готовность помогать им. В силу этого прилагательное *простой* в диалектах может использоваться для указания на то, что человек является добрым; ср. *Нищих много было, который простой, тот давал милостыню им* (КАССР, арх., сев.-двин.); *Марья простящая, всем поделиться с тобой* (свердл.; уральск. 1934; тюмен.).

[36] Ср. представление о *доверчивом, открытом* человеке как о таком, которому свойственно преуменьшать возможность плохих поступков со стороны других людей или возможность плохого развития событий [Богуславская 2006: 474].

ни бывшее от самого [Бориса Годунова], ови же боязни ради, да все единогласно вопияху: да царствует над нами (Повесть князя Ивана Михаиловича Катырева-Ростовского, XVII); *простоватый женской пол... а породным разумом простоваты и на отговоры несмышлены* (Григорий Котошихин, О России в царствование Алексея Михайловича, 1667); *И мы той вашей простоте дивимся, что немногих людей иноземцов не умеете унять и устеречь и в воровстве им волю даете* (Посольство Брехова, 1615), а также композиты *просторазумие*, *простоумный*, *простоумие* 'недомыслие' (XVII в.), *простоумый* 'слабоумный' (XVII в.): *Скорблю о том, что украдох лошадь от просторазумия* (Житие Никандра Крыпецкого Псковского, XVII ~ 1581); *То говорил от простоумия, а ничего не мысля зла* (Выписка из обысков по челобитным Никиты Добрынина (Пустосвята) против архиепископа Стефана, 1660); *Никого бог ни старого, ни малого, а наипаче же простоумных и малоосмысленных и клосных не переемехал* (Доношение Ивана Посошкова митрополиту Стефану Яворскому, 1703); *У него дядя Десятко простоумой* (Ярославские писцовые, дозорные, межевые и переписные книги XVII в., 1685).

Прилагательное *простъ* фигурирует в качестве синонима для прилагательного *глупъ* в ряде словарей XVIII в.: *simpel, homo iners, простыи [...] трех перечести неумеющий человек, простак* (Вейсманов лексикон, 1731); *tohricht, fatuus, insanus, буи, прост, дурныи, полоумен, глупыи* (Вейсманов лексикон, 1731); *grue, niais, badaud. Dumm, einfatig. Bardus, fatuus. Глуп, прост, недогадлив* (Лексикон Волчкова, 1764); *Nigaud, aude, глупой, простой* (ФРЛ 1786); ср. также: *Рыбак был прост, или сказать ясняй, Рыбак был некакой дурак* (А. Сумароков, Соч. 1787, Притчи, VII, 96); *Должно быть очень просту, чтобы верить вам* (В. А. Левшин, Слуга двух господ, 1795).

Многочисленные номинации для характеристики наивного, неумного человека, а также человека с психическими отклонениями, производные от основы данного прилагательного, засвидетельствованы в диалектах. Ср.: *простенький* (новг., моек., Р. Урал): *Простенькая стала она, ей уж сто шесть лет, плохо соображает, блаженная, она вам ничего не расскажет, идите к тетке Аграфене*; *простоватый* (казаки-некрасовцы); *простачок* (волог.), *с простецой* (сарат.): *У пастуха сын-то с простецой, чего дома говорят, все на улице рассказывает*; *с простиной* (новг., ряз.): *Они какие-то бельские с простиной народ.., им отругать ничего не стоит*; *с простинкой* (ряз., ворон., пенз., калуж., новг., омск.): *С простинкой, не хватает у него, глупый*; *простуда* (пск.); *простынища* (твер., новг., пск., влад., горьк.): *Она*

ведь бабка простыница, не различает, что можно сказать, а чего нельзя; *простячок* (яросл.); *простынья* (яросл. 1849); *простыня* (твер., перм., сиб., уральск., костром., волог., новг.); *простуха* (тамб. 1856, курск., перм., сведл., горно-алт.); *простячок* (яросл. 1926)[37].

Негативная оценка свойства *наивный* проступает также в композитах; ср.: *простофиля*[38], *простокиша* (пек.), *простокваша* (яросл., костром., вят., ворон.)[39], зафиксированное В. Далем *простодуроватый*, а также диал. *простодыра*: *Ну что за простодыра! Взяла да отдала сковороду! Чай она деньги стоит!* (краснодар.); *Эх ты, простодыра! Чаво вперед себя всех пущаешь?* (р. Урал)[40].

Сближение понятий ‘добрый’ — ‘глупый’ (ср. франц. *à être bon on devient bête*), отражающееся в языках, хорошо известно: «Во многих языках слова, значение которых связано с добротой, мягкостью, спокойствием, служат также для обозначения глупости. Простосердечие — достоинство характера — превращается в простоватость — недостаток ума. По-французски слово simple (простой)[41] и по-немецки einfältig (то же значение) означают человека глуповатого или даже совсем глупого. Французские слова bonasse и débonnaire (простодуш-

---

[37] Обширный корпус таких наименований собран и описан в работе [Леонтьева 2003]; см., в частности, Приложение, с. 446—447.

[38] В диалектах это слово может использоваться для характеристики отдельных негативных с точки зрения социума поведенческих особенностей человека: так, согласно СРНГ, в тамб. диалекте оно имеет значение ‘ротозей, зевака’, в яросл. и сарат. диалектах — ‘неповоротливый, нерасторопный человек’, в курск. диалекте (1849) — ‘неопрятный человек’. Вместе с тем в новг. и арх. диалектах слово *простофиля* используется для характеристики нежадного, бескорыстного человека; ср.: *Мать его росла такая простофиля, сама не съест, отдаст* (арх.). На связь между двумя оценками указывают промежуточные употребления, в которых слово *простофиля* выступает в качестве ласкательной номинации.

[39] Слова *простокиша* и *простокваша* используются в древнерусский период в составе личных имен (см., например: СРЯ XI—XVII вв., вып. 20: 235).

[40] В некоторых случаях без опоры на широкий контекст и интонацию трудно понять, о какой оценке свойств человека — положительной или отрицательной — идет речь в предложении; ср. *Такая простая — всем накупила конфеты* (казаки-некрасовцы); *Это ведь ты простодырая, все готова отдать* (перм.).

[41] Прилагательное *simple* во французском языке XII в. имело как значение ‘искренний’ (фиксируется с 1175 г.), так и значение ‘глупый’ (фиксируется с 1165 г.)[41]; ср.: «*Simple*, sign. aussi, Qui est sans deguisement, sans malice, sans orguëil. *Simple comme un enfant. nostre Seigneur a dit, Soyez simples comme les colombes. Dieu aime les humbles & les simple*s. Il signifie encore Niais, qui se laisse facilement tromper. *Il est si simple que le premier venu le trompe. je ne suis pas si simple que de m'en fier à la parole de cet homme là. vous estes bien simple si vous le croyez. les hypocrites abusent les gens simples & credules*» [DAF 1694: 479].

ный) чаще всего употребляются уничижительно» [Вандриес 2001: 194—195][42].

В древнерусской письменности прилагательное *простъ* указывало также на место, которое занимает человек в социуме.

Во-первых, прилагательное *простъ* в соответствии с греч. *ἰδιώτης*, лат. *idiota* могло характеризовать человека как необразованного, некнижного. Ср.: **разоумѣвше, ѣко чл(о)в(ѣ)ка некннжьна еста, нь проста** (A 4,13 Hilf Mak Šiš); **а мы словѣни проста чадь** (Meth 5, Lavrov 72, 2) (SJS III, 382); *Многы книги от еретик искажены быша на вред простых человек сиречь невежных* (Кормчая Балашева, XVI); *Человецы простии и некнижнии в кратком времени вселенную уловиша* (Скрижаль Арсения Грека, 1656); а также в текстах XVIII в.: **простыи** [...] *ἰδιώτης*, *idiota* (Ф. Поликарпов, Треязычный лексикон, 1704); *Случается, что в некоей трудности усмотрит тое человек простыи, чего не усмотрит книжныи и остроумныи* (Духовный регламент, 1721); *Татарскии род, паче всех варваров грубейший, древле не толь простыи и наук лишенный бе, якоже ныне есть* (Дм. Кантемир, Книга систима, 1722).

Как указание на непричастность знаниям может осмысляться и словосочетание *прост умом*; ср.: *Бе же сеи муж некнижен, но умом прост* (Московская летопись, XV), а также композит *простоумный* 'неученый': *възискающе... пьрьници судия, простоумьни наставника* (Григорий Богослов, XI).

Указание на необразованность человека может также содержаться и в некоторых других однокоренных словах: *Тамошние люди простоваты, книжнаго учения отнюдь не знают, писма не имеют* (Козмография, 1670); *Се же все иоанн глаголаше, яко же ныне от невежь и препростых начашеся деяти* (Псковская летопись, XV); *Учители болши препростых истязани будут о всяком словеси в день судный* (Житие Антония Сийского, XVII ~ 1578); *велми бо препросты страны сея жители* (Статир, 1683—1684); *Отци же, ведущее простьство его, яко не книжну ему сущю браняху ему* (Хроника Георгия Амартола, XIII—XIV ~ XI); *Аз есмь ни ритор, ни философ, дидаскалства и логофетства неискусен, простец человек и зело исполнен неведения* (Аввакум, Книга толкований и нравоучений, XVII—XVIII ~ 1677).

---

[42] Аналогично валлийское *gwirion* 'искренний, невинный' →' дурак'. Ср. рассуждение К. Нюропа: «Un caractère doux, accomodant et bon est facilement la victime des hommes peu scrupuleux, et l'exploiteur qualifie volontiers d'imbécile celui qu'il arrive à duper: un homme qui ne se méfie pas, qui ne sait pas se défendre est un pauvre naïf. Ainsi, pour beaucoup de gens, l'idée de bonté amène nécessairement celle de stupidité» [Nyrop 1979: 121—122].

Во-вторых, прилагательное *простъ* в соответствии с греч. *λαοὶς*, *ἰδιῶται*, лат. *populus*, *vulgus* могло характеризовать человека как не принадлежащего к привилегированной группе лиц. В этом значении оно сочетается со словами *люди*, *чадь*, *народ*, а также используется субстантивированно. Ср.: **въꙁискати ѡстанъка простыхъ люди** (греч. *τοῦ λαοῦ*; Is 11, 11 Zach); **ѥгда же ниѥдинѣмьже житиꙗ своѥго достоꙗниѥмь простыихъ люди больше боудоуть дѣлъмь** (лат. vulgi; Bes 17, 128aβ 18sq); **оусилиѥ ц(ѣса)рѥ (и) прости кь ꙁдравиѥ прилагаѫть** (греч. *ἰδιῶται*; Pr 6, 8 Zach) (SJS III, 382); *яко аще воин или купец или простый члкъ... в воинских станех пребывает елико аще лет пребудет* (Кормчая Балашева, XVI); *да король же польской к гетману Хмельницкому посылал от себя с тайным письмом простаго мужика* (Акты Московского государства, 1653); *чернь, простои народ* (Русско-голландский лексикон, 1717); *vulgaris, всенародный, простый* (Вейсманов лексикон, 1731); *das gemeine, plebs, vulgus, простолюдинство, чернь простои народ* (Вейсманов лексикон, 1731); *schlechter Leute Rinder werden offt grosse Leute, multos soepe viros nullis majoribus ortos [...] из простых людей бывают часто знатные* (Вейсманов лексикон, 1731); *Plebs, bis, f. Простой, подлой народ* (Лексикон Целлария, 1746); *les bonnes gens, pour dire les pauvres, les païsans [...] бедные люди, подлость, подлой, простой народ* (Лексикон Волчкова, 1755); *В нашем Российском народе вошло в обычай называть убогого человека бедным, а простой народ подлым; а мне думается, что бедным называть должно того, кто не может трудом своим сыскать пропитания, а разве милостынею, а подлым — того, кто упражняется в порочных делах* (Я. Козельский, Философические предложения, 1768).

С начала XVIII в. прилагательное *простъ* в данном значении начинает характеризовать *род* (*породу*), *достоинство*, *чин*: *von geringet Beschlecht, obscuris ortus majoribus, худородный, простаго рода* (Вейсманов лексикон, 1731); *unadelich, ignobilis не шляхетныи, не дворянскои, простои породы* (Вейсманов лексикон, 1731); *Reidriger Stand, obscuritas generis, vivendi genus humile, низкий простый, подлый чин, не высокое достоинство* (Вейсманов лексикон, 1731); *der von schlechtem geringem standeist pebejus, простои, не знатнои, не славнои фамилии, не фамилныи, из простых* (Вейсманов лексикон, 1731).

В текстах правового характера прилагательное *простъ*, характеризуя человека, указывает на то, что этот человек является мирянином, а не духовным лицом (греч. *λαϊκοὶς*, лат. *laicus*); ср.: **да ѡт(ъ)лоучить с(ѧ) такоже и простъ людинъ** (Nom Ust 27b 27); **аще ѥтера проста лю-**

дина соуща жена прелюбы створить (Nom Ust 40a 12); **аще л(и) есть простъ то... поклон(ъ) · в҃і·** (Zap 296ba 10) (SJS III, 382), *Речено да будет о простыих члвецех* (греч.: *περὶ τῶν λαϊκῶν*; Ефремовская кормчая, XII); *и престанет литургиа... будут попове якы простии людие* (Памятники отреченной русской литературы, 1345); а также слова **людинъ, простолюдинъ, простьць** в значении ‘мирянин’. Это значение отмечено в Вейсмановом лексиконе 1731 г.: *ungeweihet, profanus, простыи, несвященныи.*

В старославянских текстах прилагательное **простъ** в составе конструкции **простъ быти** (от кого, чего), характеризуя человека, указывало на то, что он избавлен от чего-либо или лишен чего-либо (греч. *συγχωρεῖσθαι, ἀφίεσθαι*)[43]; ср.: **простъ бѫдеши юже къ владыцѣ съгрѣши** (греч. *συγχωρεῖται*; Supr 407, 9); **простъ бѫди отъ недѫга сего** (Euch 40a 17); **да въ адъ поустатъ юже въ мрьтвыихъ простъ** (греч. *τὸν ἐν νεκροῖς ἐλεύθερον*, Supr 424, 29) (SJS III, 383); **прости р҃ динарии да простъ бѫдеши тьмѣ талантъ** (Супр) (СтСл 1994, 528).

В древнерусской письменности также встречается словосочетание *простъ быти от* ⟨чего-л.⟩, указывающее на то, что человек избавлен от чего-либо или же лишен чего-либо. Ср.: **да простъ бѫдеть с(вѧ)щ(е)ниꙗ** (греч. *καθαιρείσθω*; Nom Ust 18b 14) (SJS III, 383); *поимеши жену сыну коему от племени моего и от дому моего, тогда будеши прост от заклинания моего* (Быт. XXIV; Геннадиевская Библия, 1499); *прост будеши от греха своего* (Сказ об Адаме, XVII); *Quitte прост, чист, не должен, свободен от всякаго обязателства, кто разчитался, расплатился, бездолжный* (Французско-российской лексикон, 1786); *Я прост своими денгами* (лат. *omni mea pecunia orbatus sum*; Лудольф, 1696); *Рублем прост стал* (Даль); *Что ступишь, то рублем прост* (Даль); *Пожалел алтына, рублем прост будешь* (Даль)[44].

К концу древнерусского периода прилагательное *простъ* начинает активно характеризовать неодушевленные объекты.

---

[43] Данный смысл тесно связан с глаголами **простити, пращати**, синонимичных глаголам **отьпоустити, отпущати**.

[44] Древнерусские глаголы *простити, прощати* могли указывать на избавление: а) от вины или греха: *И вы ныне бога ради, простите ми, грешному вашему рабу* (Послания Иосифа Волоцкого, XVI в.); *без опитемии прощает* (Измарагд, XVI в. ~XIV в.); б) от болезни или смерти: *О человеце о слепом его же простил Бог у гроба* (Житие Василия и Константина Ярославских (XVII ~ XVI); *явишася чюдотворцы... почяло от гроба их людей прощати много* (Новгородская четвертая летопись, XV—XVI вв.). Кроме того, глагол *простити* мог указывать на избавление от бремени (роженицы); ср. *Бог простил, родила царевича* (Архив П. М. Строева, 1633).

С XVII в. прилагательное *простъ* регулярно характеризует еду, питье, одежду и различного рода изделия как такие, которые не имеют никакой ценности, кроме прагматической[45]. Ср.: *Проста бо одежда* (Послания Ивана Грозного, XVII ~ 1573); *Сукман синей простого сукна* (Акты, относящиеся до юридического быта древней России, 1650); *Сверху дождь и снег, на мне... накинуто кафтанишко просто* (Житие Аввакума, XVII); *Deshabillé [...] Простое, буднишное платье женскаго пола, в котором знатныя госпожи запросто дома ходят* (Лексикон Волчкова, 1755); *Книга Минея месяц октябрь, в простом переплете, ветх* (Московский печатный двор в 1649 году, 1649); *ungebildet, rudis, informis простыи, грубый, неделаный, безобразный* (Вейсманов лексикон, 1731); *großer Besell indenii plebeji, rustici, cappadox, простак, простая каша* (Вейсманов лексикон, 1731); *Наши прадеды, которые совсем простую пищу имели, жили много долее, нежели мы* (Примечания на Ведомости, 1741); *Калачь, простой пшеничной хлеб Pain de fleur de froment. Gut Weizenbrod. Panis filigineus* (Лексикон Волчкова, 1764). В XVIII в. характеристика *простой* начинает использоваться для передачи представления об определенном эстетическом образце; ср.: *Были преизрядныя площади [в Мемфисе] украшены фонтанами и обелисками, церькви мраморные архитектуры простой, но величавой* (Похождение Телемаково, перев. А. Ф. Хрущова, 1734).

Начиная с XVII в. прилагательное *простъ* используется для указания на то, что объект является обычным, что он ничем не выделяется среди других аналогичных объектов[46]. Ср.: *Дьякон стал простую же воду хлебать с тех мест* (Пустозерский сборник, 1673); *Trivialis, e. Простыи. Gemein, allenthalben* (Лексикон Целлария, 1746); *Думаю, что вы не простой Кащей, да Кащей безсмертной* (А. Сумарароков, Соч., 1787); *Она простыми стеклами столь же любовалась, и так же берегла, как бы они были неоцененные сокровища* (Кривонос, 1789); *Здесь большой двор, заваленный сором и дровами; позади огород с простыми овощами, а под домом большой подъезд с перилами,*

[45] Ср. контекст, в котором прилагательное **простъ** указывает на «грубый» характер изделия: **просты мѧ когтыгы лишнсте** (*λιτοῦ... χιτῶνος*, Supr 368, 10) (СтСл 1994, 528). Единственный ранний пример такого употребления прилагательного *простъ* связан с представлением об аскетичной жизни: *Простеишааго во всем идти, и в брашьне и в одежди* (Изборник Святослава, 1076).

[46] В старославянском это значение представлено в следующем контексте: **нъ да навыкнеши ꙗко не простыи его оученикъ прѣда нъ отъ избранааго радоу единъ** (Супр) (СтСл 1994, 528). Ср. также: *Възиося млтвы к господу не съмешаи словес своих с простыими словесы, веды, яко богу собеседник еси* (Изборник Святослава, 1076), где прилагательное может пониматься в данном значении.

как водилось у наших дедов (К. Н. Батюшков, Прогулка по Москве (1811—1812)).

В ряде контекстов прилагательное *простъ* в данном значении характеризует отрезок времени (‘обычный’ → ‘будничный’): *Обычаи же бе многолежныи старцу на всяк день молебны пети, или праздник или прост день... случашеся* (Записки Иннокентия о последних днях учителя его Пафнутия Боровского, XVI ~ 1487); *И жил я ту неделю, ничим же отмену от простых недель, ни обеден, ни вечерен, ни утренних не было* (И. Т. Посошков, Книга о скудости и богатстве, 1724); *jour ouvrable, ouvrier Ein Werktag. Dies profestus, negotiosus Будень, простой, работной день* (Лексикон Волчкова, 1764); *не удается им и собственных своих работ отправить в простые дни, и потому принуждаются бедные в праздничные дни работать* (Тихон Задонский, Слово на Введение Богородицы во храм, 1765). Согласно СРНГ, такое употребление известно современным диалектам: *В простой день некогда* (киров., перм., юго-зап. Сиб., сиб.); *простая пора, простое время*; *Это че выфрантились в простое время, раньше такие платья только по годовым праздничкам одевали* (ср. Урал., перм., сиб., иркут.).

По мере развития разного рода описательных классификаций начинают фиксироваться контексты, в которых прилагательное *простъ* выступает в роли термина или номинации в какой-л. номенклатуре; ср.: *Савва Леонтьев варил... шесть варь пива в том числе четыре вари переварного, а две вари простого* (Приходно-расходные книги холмогорского архиерейского двора, 1694); *орех малый, или простый* (Треязычный лексикон Ф. Поликаропова, 1704); *простые часы* (в отличие от: *часы с маетником*) (Примечания на Ведомости, 1728); *наслаждают вкус мой мелкими и с виду хотя совсем простыми и дикими, но по улежании очень вкусными грушками* (А. Т. Болотов, Записки, 1738—1795); *Не доставало у меня на тот раз и самой хорошей сладкой водки, то принялся он сам из простой водки делать и приготовлять оную с разными специями и подслащивать* (А. Т. Болотов, Записки, 1738—1795); *Простое красное вино делается так: набивают виноград в кадку и дают киснуть глядя по обстоятельствам* (Словарь натуральной истории, 1788); *По виду история может быть простая, украшенная или смешенная. Простая история не принимает никаких посторонних украшений от писателя; это точная оболочка вещей* (Корифей, 1802).

В 20-е гг. XVIII в. появляется терминологическое противопоставление *простой* [т. е. прозаический] VS *стихотворный*, возникшее благодаря маркированности стихотворной речи по отношению к про-

заической; ср. *Писали простым слогом, а не стихами* (А. Кантемир, Сатира III); ср. *Писал просто, а не рифмами* (А. Ф. Хрущов, предисловие к переводу «Приключений Телемака Ф. Фенелона); *Пиитическая эпистола есть почти тож, что и простая* (В. К. Тредиаковский, Новый и красткий способ к сложению российских стихов, 1735); *Сочинена [комедия] простым слогом, а не стихами* (В. К. Тредиаковский, Письмо [...] от приятеля к приятелю, 1750); *Composer en vers ou en prose. In gebundener oder ungebundener Rede schreiben. Versibus aut oratione soluta scribere. На виршах или простою речью писать* (Лексикон Волчкова, 1764); *Ненавидят они высокаго и отличнаго в речах выражения как в простых, так и в стихотворческих сочинениях* (Дж. Свифт, Путешествие Гулливера, пер. Ф. Каржавина, 1772); *Новейшими стихотворцами таковые [силлабические] стихи оставлены потому, что они более походят на прозу, или простую речь, нежели на стихи* (А. Байбаков, Правила пиитические, 1785).

В древнерусской письменности, а также в более позднее время прилагательное *простъ* может использоваться в значениях, реализующихся только в семантически ограниченных контекстах.

При осмыслении способа, которым человек достигает некоторой цели, прилагательное *простой* указывает, что человек действует без специальных приспособлений (ср. *простым* ⟨*невооруженным*⟩ *глазом* или *голыми руками*): *По обычаю вси людие съвокупили ся бяху ово оружницы, ово же простии* (Иосиф Флавий, О полонении Иерусуалима, XVI ~ XI); *разсмотреть простыми глазами их [мух] не можно* (Словарь натуральной истории, 1788); *Я [...] нашел простым взором знатно уменьшившиеся бугорочки* (С. Петербургской журнал, 1798); *не вооруженный простой глаз* (М. Панкевич, Слово, 1800). Ср. также диалектные употребления: *Ловит простой рукой* (свердл., южн. Урал., среднеобск., новосиб.); *К нему брат, простый не суйся* (смол. 1914); *Попросту без луку на простую руку* (вятл., костром.).

При осмыслении движения прилагательное *простой* указывает, что на пути нет закрытых ⟨запертых⟩ *ворот* или *дверей*: *А как свои двери просты видишь перед собою, так и мои двери перед тобою таковы же просты всегда* (Собрание государственных грамот и договоров, 1497); *одне ворота запираются щитами а другие стоят просты* (Псков и его пригороды, 1698); *Quitt und loß, liber, exsolutus прост, чист, свободен* (Вейсманов лексикон, 1731); *двери и протчия простыя места закласть* (Материалы для истории Академии наук, 1747); *А двери у него всякому просты* (Даль).

Существуют также контексты, в которых прилагательное *простой* указывает на свободу передвижения (ср. в Вейсмановом лексиконе 1731 г.: *Loß, liber вольныи, свободныи, освобожденный, высвобожденныи, прост*):

1) человека, не имеющего на себе оков или же при себе конвоя: *Княже, мы тебе добра хочем и за тя головы свое складываем, а ты држишь ворогы свои просты* (Лаврентьевская летопись, XI—XV); *Великий же князь... многих изыманных пощади и просты держа* (Книга степенная царского родословия, XVI—XVII ~ 1560 г.); *Сначала будут вас с конвоем отпускать, а потом простых* (перм. сказка);

2) человека, не имеющего на себе или в руках ноши: *три человека вставять на плечи единому человеку, а он аки прост ходит* (Хождение Стефана Новгородца, 1347); *Люди с покровцами и с попонами и простые* (Свадебные чины при Домострое, XVII ~ XVI); *Какжо ты идешь ставиться с простыми руками? Ведь и к секреторям надо идти с дарами* (Интерлюдия); ср. также диал.: *Руки не просты* (Даль); *да тут я и шла проста. Люда несла все топерь* (пинеж., арх.); *Простая-то к дочери не пойду, че-нибудь надо нести* (перм.); *Корзину в болоте оставила, найти не смогла, пришла домой простая* (омск., том., иркут.); *У меня в руках две корзины, а у его руки простые* (сиб.).

3) лошади, не имеющей на себе всадника или же упряжи: *Солтан же выезжает на потеху... да пред ним 100 человек, да коней простых 300* (Хождение за три моря Афанасия Никитина, XV — нач. XVI ~ 1472); *две лошади одна лошадь с телегою и с хомутом, а другая проста* (Собрание актов XVII—XVIII вв. Ф. А. Толстого, 1696), ср. также диал. *Без телеги я ездила, одни только кони просты. Лошадь проста пришла безо всякой веревки, без упряжи* (пинеж., арх., 1960).

Представление о свободе, достаточно скупо засвидетельствованное для прилагательного *простой* в древнерусских памятниках письменности, является центральным для использования этого прилагательного в диалектной речи.

В русских диалектах прилагательное *простой* может иметь значение ‘такой, который не занят обычной работой’ (*свободный, праздный*): *Бабы топеря просты — ходят из избы в избу, вести то перенашивают* (перм.); *Нисколь ни сидишь простая, все что-нибудь делаешь* (свердл., уральск., кемер.); *Все занимается, никогда простой не бывает* (том., иркут., амур., сиб.), а также конструкцию *от простой поры*: *Приду как-нибудь от простой поры* (иркут.); *не от простой поры*: *Мне не от простой поры тут стоять, работа есть* (уральск.

Бажов); *Мне ведь не от простой поры-то целый день зря провести* (челяб., перм., ср. Урал); *в простое время делаем* (Даль); ср.: *во время противности где они были, за караулом или просты* (Письма и бумаги имп. Петра Великого).

Кроме того, в русских диалектах, согласно СРНГ, прилагательное *простой* может указывать на отсутствие в какой-либо емкости, в каком-либо вместилище или помещении того, что могло или должно было там находиться; ср.: *Куды ведро то просто несешь?* (свердл., южн. Урал., уральск., тобол., новосиб.); *Простое ведро или опростанное ведро — это когда пустое оно* (краснояр., иркут.); *Нету простых кринок, все с молоком том* (Прииртышье); *Не прост ли горшок-от?* (волг., костр., новг., моек.); *Да вылей в банку, она простая стоит* (ряз., пенз., казан., симб.); *Ящик у тебя простой или че в нем лежит?* (Забайкалье, якут., амур., юго-зап. Сибири, сиб.); *У меня просты карманы-те, ничего в них нет* (Забайкалье, якут., амур., юго-зап. Сибири, сиб.); *Матушка, лапушка, печь-то не проста* (иркут. Шейн); *Эта кровать проста стоит, как гости приедут, так их туда ложут* (арх.); *Топерь вси то есте места да перезаняты... Только просто одно местечко стоит* (былина Олон.); *Ставьте тут, просто место есть* (свердл. киров., уральск., челяб., новосиб.); *Дом-от простой стоит* (волог., нижегор., пенз., ряз.); *Баня проста, иди мойся* (том., Забайкалье, Амур); *Закромы просты, простаго места много* (Даль). Это значение плохо представлено в текстах (ср.: *А буде в новои год соль варить, и анбаров простых не будет* (Якутские акты, 1646)), однако в САР 1789—1794 гг. оно фиксируется вторым (*простой сосуд*, *простое место*), что указывает на большую употребительность прилагательного в этом значении.

Эволюция концепта *сложный* в истории русского языка

Прилагательное *сложный* восходит к причастию **съложеныи**, образованному от глагола **съложити**, который имеет в своем составе праславянские префикс **sъ* и корень **ložiti* (из **logiti*), восходящий к и.-е. **legh-*: **logh-* [Pokorny I: 658—659]; ср. образованные аналогичным образом лат. *compositum*, греч. *σύνθετος*. В отличие от прилагательного *простой*, широко представленного не только в книжной традиции, но и в русских диалектах, прилагательное *сложный* является сугубо книжным словом.

В древнейших старославянских текстах прилагательное **съложьнъ** не встречается.

Глагол **съложити** представлен причастными формами. В частности, форма **съложеное** имеет значение, наиболее приближенное к внутренней форме глагола: по всей видимости, оно включало три семантических компонента — ‘класть’ + ‘вместе’ + ‘в определенном порядке’; ср.: **въ истинѫ богатъ ѣко вьсе съложеное тѣло г(осподь) не примъ** (*ὁ πᾶσαν τὴν σύνθετον ὑπόστασιν τοῦ κυρίου κομισάμενος*; Cloz 11b 21, Supr 453, 11); ср. также частотное в старославянских текстах словосочетание **съложение (вьсего) мирꙗ: наслѣдите оуготованое вамъ ц(ѣса)р(ь)с(тв)ие отъ съложениѣ всего мирꙗ** (греч. *ἀπο καταβολῆς*, Мт 25, 34 Зогр Мар Ас Сав; Евх 996 11—12; Супр 508, 6); **отъкрыѭ съкръвенаѣ отъ съложениѣ вьсего мирꙗ** (греч. *ἀπὸ καταβολῆς*; Mt 13,35 Zogr Mar); **да мьститъ сѧ кръвь втсѣхъ пророкъ проливаемаѣ отъ съложеньѣ вьсего мирꙗ** (*ἀπὸ καταβολῆς*; I 11, 50 Zogr Mar Nik[a] (хть начала Nik[b])); **възлюбилъ мѧ еси прѣжде съаожениѣ в'всего мира** (*πρὸ καταβολῆς*; J 17,24 Zogr Mar As Sav Ostrbis); **новое съложение мироу** (*τὸ καινὸν θέαμα*; var. *σύνθημα*; Supr 319, 7) (SJS IV, 285; СтСл 1994, 655).

В памятниках древнерусской письменности прилагательное *съложьныи* ⟨*съложеныи*⟩ отмечается с XI века. При этом уже в древнейших текстах оно противопоставляется прилагательному *простыи*[47]. Эта оппозиция служит для разграничения сущностей и объяснения устройства мира в рамках актуального для той эпохи философско-теологического учения.

Еще Августин противопоставлял *простое*, т. е. неизменяемое благо, под которым понимал Бога, *непростым*, изменяемым, сотворенным Богом (Августин, О граде Божием, XI, 10). Согласно Боэцию, только Бог есть *простая* субстанция, которая ничему не причастна,

---

[47] Вне этой оппозиции прилагательное съложный почти не употребляется. В древнерусский период фиксируется небольшое количество употреблений, где речь идет о принятии общего решения; ср.: *Сиидошася же... латыни и греки к сему... вселенскому събору... вси сложен ум имеяху к единому* (Львовская летопись, XVI). Это употребление восходит к одному из значений глагола **съложити (сѧ)**. В старославянских текстах он используется в контекстах, где речь идет о совместной ментальной и словесной деятельности, связанной с выработкой общего мнения, общего решения (греч. *συντίθεσθαι*, *συνεπιτίθεσθαι*, лат. *conspirare*, *adicere*); ср.: **юже во сѧ бѣахѫ съложили юдеи да аште къто исповѣстъ х(рист)а отлѫченъ сънъмишта бѫдетъ** (греч. *συνετέθειντο*, J 9,22 Zogr Mar As Ostr); **не въздръжитъ истины не съложит сѧ съ ѳомѫ** (греч. *οὐ συντίθεται*, лат. *non coniungit*) (Supr 509, 23); **съложиша же сѧ июдеи, гл(аголю) ще, симъ тако бытии** (греч. *συνεπέθεντο*, A 24, 9 Christ) (SJS IV, 285; СтСл 1994, 655). Кроме того, прилагательное может значить ‘сочиненный’; ср.: *и во многих сложных посланиях Германа... и во псалтырех и часовниках... святи отцы в молитве Исусове сына божия глаголати повелевают* (Памятники старообрядчества, XVII).

но которой причастно все, поскольку только в Боге тождественны бытие и сущность. Что же касается сотворенных вещей, то они сложны, поскольку «их бытие и сущность не тождественны, они имеют бытие только в силу причастности к тому, что само есть бытие» [Гайденко 2000: 295].

Таким образом, оппозиция *сложный* VS *простой* ⟨*несложный*⟩ позволяла противопоставить Бога другим сущностям. Прилагательное *простой* сочеталось со словом Бог, выражая, в соответствии с христианской традицией одновременно смысл ‘имеющий начало в самом себе’ и ‘положивший начало всему’. Ср.: *Несть бо се вещь ему несъложение; имьже не съложьныимъ не то едино, еже бытии съложеномъ* (греч. *τοῖς συνθέτοις... συνθέτοις*; Слово Григория Богослова, XI); *Яко же есть бог [...] неизменен, прост, несъложен, бесплотен* (Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна ексарха Болгарского, XII—XIII); *Божьство просто есть и несъложьно, а еже от многа и различьна съборьно, и то... съложьно есть* (греч. *συνθέτον*) (Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна ексарха Болгарского, XII—XIII); *А Дамаскин написал в книзе своей: все, еже несовершенно, сложно, свершенными же составами немочно сложению бытии* (Челобитная справщика Савватия, 1662).

Вместе с тем прилагательное *съложьныи*, как и причастие, будучи связанным семантически с глаголом *сложити* (*съложити*) в значении ‘соединить’, функционировало в рамках восходящего к античности учения о первоэлементах (стихиях). Оно указывало на составной характер, неоднородную природу чего-либо; ср.: **слово бѡ съвръшенъ сын б(ог)ъ къ съвръшеноу чл(овѣ)коу прнмѣсн сѧ въ едино тѣло сложно смѣшь сѧ по немоу** (Написание о правой вере Константина Философа XIV) (SJS IV, 285); *Яко сложено естьство нбсное от ѻ҃ съставъ* (Шестоднев Иоанна Екзарха Болгарского, XV); *Да сего деля не знающе сами себе спроста, каце суть створени еством или съставлены, како ли ихъ есть сущье, просто или сложено* (Шестоднев Иоанна Екзарха Болгарского, XV в.); *И да възложит жрец от крови унча на главы требника и темиана сложенаго, еже пред господомь, еже есть в храме сведениа* (греч. *τοῦ θυμιάματος τῆς συνθέσεως*) (Геннадиевская Библия, 1499); *Человеци сложни суще и от душа и телесе миру красотою уподобишася* (Кормчая Балашева, XVI); *Мне же [...] добре вещи разпознавшему 5 видятся бытии началнейших простых (несочиненных) телес* (География генеральная, 1718); *Все естественныя чувствам нашим подлежащия тела, котораго бы царства они ни были, суть тела сложныя и по большей части смешенныя из многих разно-*

родных частиц (Крафт, Начертание открытого прохождения опытныя фисики, 1779); *Но они тотчас во зло употребляют сие о сложном существе понятие; ибо утверждают, что никакое существо не может быть сложно, как поелику оно составленно из простых существ: и отсюда заключают, что всякое тело сложено из простых существ* (Л. Эйлер, Письма о разных физических и философических материях, пер. С. Румовского, 1768—1774); *Философы делят сложныя тела на три рода: одни состоят из разных, особенных частей, как на пример флот; другия из совокупленных частей, как дом или корабль, третьи из частей неразлучных от рождения, вместе живущих и растущих, как все тела животных* (Пантеон иностранной словесности, 1798).

В XVIII в. оппозиция *сложный* VS *простой* могла также служить для разграничения, в соответствии с философской традицией, восходящей к античности, сущностей, доступных восприятию, и «идеальных» сущностей; ср.: *Философы разделяют вещи на простыя и сложныя; простыми называют те, которыя не имеют ни величины, ни изображения, как например душа; а сложными которыя имеют величину и изображение, как например, дерево, железа* (Я. Козельский, Философические предложения, 1768); *Составляющия свет вещи суть сложныя и называются тела; а телом называю я всякую такую вещь, которую осязать можно* (Я. Козельский, Философические предложения, 1768); *не можно думать, чтобы она [душа] была какое сложное существо, подобное машине и подлежащее совершенному разрушению и истлению* (Д. Аничков, Слово, 1777); *Все сложные [вещи] суть протяженны; к сим принадлежат все телеса, ибо суть протяженны* (А. Н. Радищев, Положив непреоборимую преграду..., 1790).

В XVIII в. оппозиция *сложный* VS *простой* ⟨*несочиненный, несложный*⟩ начинает активно использоваться для объяснения устройства объектов, изучающихся в рамках различных научных теорий. Например:

1) грамматика; ср.: *вос в сложных глаголех пишется вместо воз и значит тоже* (Триязычный лексикон Ф. Поликарпова, 1704); *Буква, как буква, есть произвольный знак либо звона простаго и сложнаго, происходяшчаго от нашего голоса; либо растворения, каким в некоторый способ приводится тот нашего голоса звон простый и сложный* (В. Тредиаковский, Разговор об ортографии, 1748); *Следует тому сочинение сложное: то есть соединение нескольких речей полной разум в себе содержащих* (М. Ломоносов, Российская грамматика, 1755); *Предложение сложное есть то, в котором находится или несколько подлежащих, или несколько сказуемых* (Я. Козельский, Философические предложения, 1768);

2) математика; ср.: *Сия же биномиа обоих неопределенных количеств единаго размерения, якоже в данном равнении заключаются, помноженная с их содействующими, от него нарицаются сложная* (О счете интегральном, Комментарии 1728); *Геометрия уже от давных времян в простую и вышнюю разделена: простая содержит в себе прямые линеи и от них происходящи плоскости, корпусы и циркуль, понеже его свойства без труда понять можно* (О квадратуре циркуля, Примечания на Ведомости, 1729); *Величина сложная есть величина, состоящая из многих членов* (Н. Муравьев, Начальные основания математики, 1752); *В Лондоне в 1683, 710, 754 годах по сложному счислению почти 15 часть разными болезнями умерших составляла смерть от естественной оспы* (С. Зибелин, Слово о пользе прививной оспы, 1768);

3) физика; ср.: *Оное движение, которое из течения множайших ударений происходящее, называется сложное* (Фундамент учения фисического, Комментарии 1728); *Движение ядра железнаго из мортиры выстреленнаго есть сложное, ибо приемлет часть от движения порохом вданного, которое управляется по прямой черте с духом мартири, часть же приемлет от движения тягостию вданного, котораго силою всегда помалу в низ спущается* (Фундамент учения фисического, Комментарии 1728); *Всякое движение вержемаго тела есть движение сложное, по тому что оно производится от совокупнаго действия двух сил; то есть от силы вержущия и силы тяжести* (Краткое начертание физики Крафта, 1779); *Всякое простое движение есть движение прямолинейное, даже и сложное движение, происходящее от действия многих вместе движущих сил бывает так же по одной и той же прямой лине* (Краткое начертание физики Крафта, 1779);

4) механика; ср.: *учения о машинах простых и сложных* (Материалы для истории Академии Наук, дисс. Билфингера, 1727); *Машины оные суть или простые или сложные, простые суть жердь, векша, ворот, плоскость покатая, и клин; из сих простых бывают безчисленные разносложные* (Фундамент учения фисического, Комментарии 1728); *Все сложныя машины можно разделить на два главные рода. До перваго надлежат те, которыя состоят только из одних простых машин, как например только из рычагов, или из блоков, и так далее; а до другаго главнаго рода надлежат те, которыя из разных простых машин слагаются* (Крафт, Руковод. к познан. машин, 1738); *Простою машиною называется все то, что не сложено из несколких машин* (Крафт, Руководство к познанию машин, 1738); *Вообще все*

машины разделяются на простыя и сложныя (Нартов, Театрум Махинарум, 1755); *Сложная конструкция сей полезной машины содержится стативом машиннаго педестала* (Нартов, Театрум махинарум, 1755); *Машины расделяются на простыя и сложныя. Простых щитается обыкновенно 6: 1) рычаг, 2) блок, 3) ворот, 4) наклоненная плоскость, 5) шуруп или винт, и 6) клин. Сложныя же машины происходят от различнаго соединения кольких нибудь простых* (Крафт, Физика, 1779); *Имя сложных блоков или полиспастов дается тем машинам, которыя состоят от части из недвижимых, а от части из движимых блоков* (Крафт, Физика, 1779); *Есть два рода сложных рычагов. Сложные рычаги перваго рода суть те, в которых строение входящие рычаги суть все простые рычаги перваго рода* (Крафт, Физика, 1779); *Маетников есть два рода, а именно: простый и сложный* (Крафт, Физика, 1779); а также мет. переосмысление: *Воспитание подобно сложной машине, в которой составлены многие разные пружины и колеса* (Н. И. Новиков, О воспитании и наставлении детей, 1783);

5) архитектура; ср.: *Сложный или Римский* (*le Composite ou le Romain*) [*отличаются*] *тем, что листья, на капители делаемые, взяты с Коринфскаго, а завитки с Ионическаго чинов* (Новой Виньола, 1777); *Пять чинов (Orders) в Архитектуре суть: Тосканский, Дорический, Ионический, Коринфский и Сложный или Римский* (Новой Виньола, 1777); *Сложный чин (l'ordre Composite) взятый с Ионическаго и Коринфскаго, выдуман Римлянами* (Новой Виньола, 1777); *Витрувий не написал о чине составном или сложном, чтоб он имел какую нибудь отмену от чинов Коринфическаго, Ионическаго и Дорическаго: только он упомянул что де иногда ставят на столб Коринфической главу составленную из многих частей взятых из чинов Коринфическаго, Ионическаго и Дорическаго* (Сокращенный Витрувий, пер. Ф. Каржавина, 1789); *Есть седьмой вид, названный скобчатым или сложным, потому что оба лица стены складены из тесаного камня, а середина начинена мелким нетесом с раствором, лица же связаны вместе железными скобами* (Сокращ. Витрувий, пер. Ф. Каржавина, 1789);

6) медицина и биология; ср.: *железы суть двух образов одне называются одинакие; как то ворту, при языке и при кишках, а другие сложные, которые составлены вместе из многих железей* (Я. Козельский, Рассуждения двух индийцов Калана и Ибрагима о человеческом познании, 1788); *Мозг есть тело сложное* (А. Радищев, О человеке, его смертности и бессмертии, 1792—1796); *естьли в животных*

низшия и простыя силы претворяются в сложнейшия и тончайшия, естьли сия элаборация столь приметна в нижней естественности, ужель она остановится при человеке? (А. Радищев, О человеке, его смертности и бессмертии, 1792—1796).

В конце XVIII века прилагательное *сложный* воспринимается как неупотребительное — оно вошло в «Роспись неупотребительным словам на российском языке» 1779 г. (*Сложный Compositus*) — и специальное. В САР 1789—1794 и САР 1806—1822 гг. прилагательное *сложный* входит именно как термин: «1) Соединенный, совокупленный, составленный из многих частей, или смешанный из многих разнородных веществ. Сложная махина. Пластыри суть сложныя лекарства. 2) В грамматике составленный из двух или многих частей речи. Благодеяние есть слово сложное: ибо составлено из благо и деяние. 3) В Ботанике называются: Сложные цветы, состоящие из нескольких цветочков на одном гуменце находящихся». Одновременно в САР 1789—1794 гг. фиксируется в качестве первого для прилагательного *простой* значение «несложный»; ср. примеры: «Стихии суть тела простыя. Которыя машины простее, те и лучше. Простыя слова в грамматике суть рука, стою, вера».

Простота VS *сложность* конструкции, внутреннего устройства объектов могут переосмысляться как *простота* VS *сложность* взаимодействия с этими объектами (понимания или различного рода манипуляций). Это переосмысление шло быстрее для прилагательного *простой*; первые примеры его употребления в качестве синонима для *легкий* относятся к 1750-м гг. (*простой способ*, *простой пример*), число их нарастает в 70—80-е гг.; ср.: *вопросы [...] были просты* (Физика Крафта, 1779); *тут нет рифм и мысль самая простая* (И. Елагин, Мизантроп, 1788); *Ответ его был прост; он представил мне картину той жизни, какую мы теперь ведем* (Московский журнал, 1791); *Сие наблюдение подало повод г. Реомюру к изобретению весьма простаго способа для сохранения яиц свежими* (Физ. Крафта, 1779). Уже в САР 1789—1794 гг. для прилагательного *простой* выделяется значение «нетрудный, незапутанный» с иллюстрацией: *Эта самая простая загадка, которую легко разрушить можно*. Возможно, такому пониманию *простоты* способствовали контексты, в которых прилагательное *простой* характеризовало *язык (речь, слог)* как ориентированный на массовое восприятие и понятный всем (ср., например: *Jargon, Große Baurensprache, sermo rusticus Мужицкая, грубая, простая речь* (Лексикон Волчкова, 1764); *C'est un commun dire. Das ist ein gemeines Sprachwort Простая, общая, народная пословица* (Лексикон Волчко-

ва, 1764); *В напечатанных Российских простых песнях можно найти почти все роды строф* (Аполлос Байбаков, Правила пиитические, 1785); *Слог законов должен быть краток, прост (simple); выражение прямое (expression simple) всегда лучше можно разуметь, нежели околичное выражение* (Наказ Екатерины II, 1770)).

Осмысление характеристики *сложный* как синонимичной характеристике *трудный* связано, по всей видимости, с проникновением в Россию учения Дж. Локка о *простых* и *сложных* идеях. В учении Локка, как хорошо известно, речь идет, так сказать, о структурных различиях между идеями; однако связь между *простотой* VS *сложностью* идеи и *простотой* VS *сложностью* восприятия устанавливается достаточно быстро; ср.: *Учения о понятиях для изследования истиннаго источника наших познаний весьма важно. Во перьвых разделяют понятия на простыя и сложныя* (Л. Эйлер, Письма о разных физических и философических материях, пер. С. Румовского, 1768—1774); *ум наш прежде всего понимает простыя идеи* (Д. Аничков, Слово о свойствах познания человеческого, 1770); *Нынешний день видел я две чудесные школы: училище природно глухих и немых (которым посредством знаков сообщают самые трудные, сложные, метафизические идеи, которые знают совершенно грамматику, разбирают все книги и сами пишут ясным, чистым, правильным слогом), и еще другую, не менее удивительную школу природно слепых* (Н. М. Карамзин, Письма русского путешественника, 1793); а также обыгрывание многозначности прилагательного: *Домик у него маленькой, и внутри приборов не много. Все просто... кроме его Метафизики* (Н. М. Карамзин, Письма русского путешественника, 1793)[48].

Интересно, что первые употребления прилагательного *сложный* для указания на большое количество усилий, требующихся для выполнения действий с объектом, касаются именно ментальной сферы. По всей видимости, вообще представление об оценке затраченного количества ментальных усилий появляется не ранее XVII в. В XVII—XVIII вв. эта оценка начинает передаваться словами *легко*, *легкий*; *трудно*, *трудный*, которые до этого времени указывали лишь на количество усилий, затрачиваемых при физических действиях. Ср.: *И из того всякому лехко*

---

[48] Похожий процесс имел место в истории англ. *complex*. Согласно Oxford English Dictionary Online, первые фиксации слова относятся к XVII в.: 1652 J. SMITH Sel. Disc. i. 20 That complex and multifarious man that is made up of soul and body. 1690 LOCKE Hum. Und. II. xii. (ed. 3) 79 Ideas thus made up of several simple ones put together, I call Complex; such as are Beauty, Gratitude, a Man, an Army, the Universe; ср.: 1715 DESAGULIERS Fires Impr. 4 A very complex Apparatus.

разумети мочно, что обливание или окропление... во святом крещении з божиим... словом соглашается (Наседка, Списание, 1644); *Чрез следующую Песнь всяк лехко увидеть может, как все такие простые наши стихи [...] слагаются* (В. К. Тредиаковский, Новый и краткий способ к сложению российских стихов, 1735); *Но всяк может легко себе представить, как высокодумные Французы бедныя свои сочинения остроумными похвалами до небес возносят* (Примечания на Ведомости, 1738); *Вы легко можете вообразить себе, каким жестоким ударом для сердца его было известие о моей смерти* (Московский журнал, 1791—1792); *Апокалипсис во многих местах довольно легок ко истолкованию* (Лексикон С. Волчкова, 1755); *[Это] служит легким доказательством, что древние имели стихотворцев лучше нас* (П. А. Пельский, Кум Матвей, 1803) VS *А грамматическаго оубо сиречь осмии частей слова и разума ведение трудно* (Пролог, 1643); *Многая трудная и недоуменная последовательно сим правилом преясно [...] предлагаю* (Л. Магницкий, Арифметика, 1703); *Куран сложен есть на арапском языке [...] но и ко истолкованию зело труден есть* (Книга Систима или состояние мухаммеданския религии, 1722).

Прилагательное *сложный* начинает передавать представление о трудности в 30-е гг. XIX в., с 1840-х по 1850-е гг. их количество неуклонно нарастает: ср.: *В сем сложном поиске Попова полк не уступил ни в чем войскам, партию мою составлявшим* (Д. В. Давыдов, Дневник партизанских действий 1812 года, 1830—1835); *Несмотря на значительное уменьшение расходов, доходы Григорья Ивановича не прибавлялись; он и в деревне находил способ входить в новые долги; со всем тем почитался человеком не глупым, ибо первый из помещиков своей губернии догадался заложить имение в Опекунский совет: оборот, казавшийся в то время чрезвычайно сложным и смелым* (А. С. Пушкин. Повести покойного Ивана Петровича Белкина, Барышня-крестьянка); *Знания его во французском языке были слишком ограничены для столь сложного объяснения* (А. С. Пушкин, Дубровский); *Как будто мало женщине дела в скромном кругу домашней жизни; я не говорю уж о матери, которой обязанности и так святы и так сложны* (А. И. Герцен, Сорока-воровка, 1846); *в поднятии или спуске паруса, в повороте корабля и всяком немного сложном маневре видно такое напряжение сил, что в одном моменте прочтешь всю историю усилий, которые довели до уменья плавать по морям* (И. А. Гончаров, Письма, 1842—1859).

Итак, если слово *простой* имеет историю бытования, не связанную со словом *сложный*, то слово *сложный* с самых первых фиксаций

оказалось сопряжено со словом *простой*. История слова *сложный*, в отличие от истории слова *простой*, так сказать, «однолинейна». В силу этого можно говорить о едином концепте *сложности*, но о разных концептах *простоты*.

С самого начала оппозиция *простой* VS *сложный* имела идеологическую нагруженность и передавала представления о сущностных и/или структурных различиях между объектами. Бурное развитие научных концепций, происходившее в Новое время, способствовало разработке представлений об одно- и многосоставности разного рода объектов. Эти представления легли в основу формирования концепта *сложности*, связываемой с большими затратами ментальных, а затем и физических усилий. В XVIII же веке окончательно сформировался концепт *трудности*, связывавшийся, прежде всего, с применением больших физических, а затем уже ментальных усилий. Концепт *сложности* утверждается в русском литературном языке, по всей видимости, в 30-е гг. XIX в.

Литература

Богуславская 2006 — *О. Ю. Богуславская*. Интеллектуальные способности и деятельность человека в зеркале прилагательных // Языковая картина мира и системная лексикография / Отв. ред. Ю. Д. Апресян. М., 2006.

Богуславский 1985 — *И. М. Богуславский*. Исследования по синтаксической семантике: Сферы действия логических слов. М., 1985.

Вандриес 2001 — *Ж. Вандриес*. Язык. Лингвистическое введение в историю. М., 2001.

Гайденко 2000 — *П. Гайденко*. История греческой философии в ее связи с наукой. М., 2000.

Даль I—III — *В. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I—IV. М., 1956.

Князева, Курдюмов 2002 — *Е. Н. Князева*, *С. П. Курдюмов*. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. М., 2002.

Леонов 2002 — *А. М. Леонов*. Познание сложности: Введение в философию Х-науки. Якутск, 2002.

Леонов 2004 — *А. М. Леонов*. Проблема дефиниции «сложность» / Философия образования. 2004. № 10.

Леонтьева 2003 — *Т. В. Леонтьева*. Интеллект человека в зеркале русского языка: Дис. ... канд. филол. наук (Уральский гос. ун-т им. А. М. Горького). Екатеринбург, 2003.

Николис, Пригожин 2003 — *Г. Николис, И. Пригожин.* Познание сложного. М., 2003.

Преображенский I—II — *А. Г. Преображенский.* Этимологический словарь русского языка. Т. I—II. М., 1958—1959.

Пригожин, Стенгерс 2005 — *И. Пригожин, И. Стенгерс.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 2005.

ПЯ 1990 — *В. Н. Топоров.* Прусский язык. Словарь. L (laydis — *lut-& *mod-) / Под ред. Вяч. Вс. Иванова. М., 1990.

СДРЯ XI—XIV вв. — Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). Т. 1—. М., 1988— (продолжающееся издание).

Срезневский I—III — *И. И. Срезневский.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I—III. М., 1893—1912.

СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина. Вып. 1—. Л., 1966— (продолжающееся издание).

СРЯ XI—XVII вв. — Словарь русского языка XI—XVII вв. Т. I—. М., 1971— (продолжающееся издание).

СРЯ XVIII в. — Словарь русского языка XVIII в. Т. I—. Л., 1984— (продолжающееся издание).

СтСл — Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994.

СУш — Толковый словарь русского языка / Под ред. Д. Н. Ушакова. Т. I—IV. М., 1934—1940.

Урысон 2006 — *Е. В. Урысон.* Семантика величины // Языковая картина мира и системная лексикография / Отв. ред. Ю. Д. Апресян. М., 2006.

Успенский 2002 — *В. А. Успенский.* Предварение для читателей «Нового литературного обозрения» к «Семиотическим посланиям» Андрея Николаевича Колмогорова // *В. Успенский.* Труды по НЕматематике. Т. II. М., 2002. С. 615—743.

Фасмер I—IV — *М. Фасмер.* Этимологический словарь русского языка. Т. I—IV. М., 1986—1987.

Хакен 2002 — Синергетика: 30-летнее дитя и его родитель. Интервью с Г. Хакеном, проведенное Е. Н. Князевой в сентябре 1998 г. // *Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов.* Основания синергетики. М., 2002.

Цейтлин 1978 — *Р. М. Цейтлин.* Некоторые проблемы старославянской лексикологии (по материалам древнеболгарских рукописей X—XI века) // Славянское языкознание: VIII Междунар. съезд славистов (Загреб — Любляна, сентябрь 1978 г.). Докл. сов. делегации. М., 1978.

Черных I—II — *П. Я. Черных.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. I—II. М., 1993.

Bergson 1911 — *H. Bergson.* Creative Evolution. London, 1911.

DAF 1694 — Dictionnaire de L'Académie française. 1st ed. Paris, 1694.

DHLF I—III — Dictionnaire historique de la langue française / Sous la direction de A. Rey. I—III. Paris, 1998.

EE 1996 — Concise Oxford Dictionary of English Etymology / Ed. by T. F. Hoad. Oxford; New York, 1996.

Kluge 1999 — *Fr. Kluge.* Etymologisches Wörterbuch des deutschen Sprache / Bearb. von E. Seebold. Berlin; New York, 1999.

Nyrop 1979 — *K. Nyrop.* Grammaire historique de la langue française. T. IV. Sémantique. Paris, 1979.

Picoche 1994 — *J. Picoche.* Dictionnaire étymologique du français. Paris, 1994.

Pokorny I—II — *J. Pokorny.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I—II. Bern, 1951—1969.

SJS — Slovnik jazyka staslověnského. I—IV. СПб., 2006. Репринт.

В. М. ЖИВОВ

ЗАСПАННЫЕ МЛАДЕНЦЫ И МАТЕРИ-ДЕТОУБИЙЦЫ: ИЗ ИСТОРИИ СЛОВ И ПОНЯТИЙ

Заспать: исходное значение и современное употребление. Глагол *заспать* в словосочетании *заспать младенца, ребенка* фиксируется в словарях русского языка с конца XVIII в. В Словаре Академии Российской указывается: «*Заспать младенца.* Говорится о кормилицах и самых матерях, которыя положив подле себя в постелю груднаго младенца, по неосторожности навалясь на него во сне задушают его. Не клади на ночь подле себя младенца, что бы его не заспать тебе» ([САР¹ V: стб. 672]; ср. то же: [САР² II: стб. 740]). В Словаре церковнославянского и русского языка 1847 г. в толковании говорится: «Заспать младенца; зн. затруднив во время сна по неосторожности дыхание младенца, лишить его жизни» [СЦРЯ II: 57—58]. Эти толкования с теми или иными вариациями повторяются затем в многочисленных лексикографических трудах позднейшего времени. Так, в Словаре В. И. Даля находим: «*Заспать младенца*, проспать, навалившись на него в беспамятном сне, удушить, задавить. *Не токмо кормилице, и родной матери случается заспать младенца*» [Даль I: 638]. В семнадцатитомном академическом словаре читаем: «Нечаянно задушить во время сна рядом лежащего ребенка. *Веселовская Марфа заспала ребенка-то!* Григор. Кошка и мышка» [ССРЛЯ IV: 918]. В Словаре под ред. А. П. Евгеньевой данное значение по неясной причине приобретает помету «обл.» и толкуется как «нечаянно задавить во время сна (грудного ребенка)» [Евгеньева I: 788]. В словаре С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой второе значение глагола *заспать* разъясняется следующим образом: «Уснув, задушить (младенца) своей грудью, телом. *Мать заспала ребенка*» [Ожегов, Шведова 1997: 220].

Эти толкования ясно показывают, как понимается данное слово носителями русского литературного языка в последние два столетия.

Во-первых, речь идет о непреднамеренном действии («по неосторожности», «в беспамятном сне», «нечаянно»). Во-вторых, действие, обозначаемое корнем рассматриваемого глагола, приписывается субъекту этого действия: в состоянии сна находится тот, кто заспал (обычно мать). Замечу, впрочем, что атрибут непредумышленности убран из толкования С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой, хотя указания на инструменты удушения (грудь, тело, но никак не руки) свидетельствуют о том, что и в этом случае предполагается отсутствие умысла. Оба эти элемента толкования взаимосвязаны: поскольку субъект совершает действие во сне, он совершает его бессознательно.

Данное толкование несомненно правильно в том, что касается современного литературного употребления, и может быть подтверждено рядом литературных примеров. Наиболее показательный, пожалуй, встречается в синодальном переводе Библии в известном рассказе о суде царя Соломона: «и умер сын этой женщины ночью, ибо она заспала его» (3-я Царств 3:19)[1]. Глагол в данном значении встречается у А. Ф. Писемского, Ивана Шмелева и ряда других авторов[2]. Толкование данного значения хорошо согласуется с толкованиями других значений глагола *заспать*, например, в словосочетании *заспать головную боль*. Тем не менее можно предположить, что данная интерпретация представляет собой результат переосмысления иного значения, переосмысления, произведенного носителями литературного языка в достаточно позднее время (XVIII—XIX вв.) и отразившегося затем в лексикографических трудах.

Реликты иного словоупотребления, которое мне представляется более ранним (исходным), можно обнаружить в современных русских говорах. Так, среди примеров на *заспать* в Словаре говора де-

---

[1] В церковнославянском переводе этому соответствует: «**и оумре сынъ жены сеѧ въ нощи, ꙗкѡ лежа на немъ**». В Вульгате читаем: «Mortuus est autem filius mulieris huius nocte; dormiens quippe oppressit eum». В Септуагинте употреблена медиальная форма *ἐπικοιμάομαι* со значением ‘спать / лежать поверх’, так что в русском переводе обнаруживаем точное соответствие греческому, которое, видимо, и подвигло переводчика выбрать данную лексему.

[2] Ср. у Писемского в рассказе «Батька»: «Да вот был царь Соломон, — отвечал он ⟨...⟩ — раз приходят к нему две женщины, две бабы дуры! ⟨...⟩ Одна из них, по нечаянности, ребенка своего ночью и заспала» [Писемский 1959, II: 541]. У Шмелева в повести «Богомолье»: «Молчит и молчит, с год уж... первенькаго как заспала, мальчик был. Вот и идем к Угоднику» [Шмелев 1998, IV: 418]; «А вчера, — рассказывает нам баба, — молодку-то как обрадовал. Ребеночка заспала, первенького... и помутилось у ней, полоумная будто стала» [Там же: 510]. Эти примеры, в отличие от примера из Библии, отсылают к простонародному употреблению.

ревни Деулино Рязанской области находим: «У н'ей адна́ пъм'ира́ла д'е́вач'ка. — Пъм'ира́ла! Зъдушы́ла ана́ ийо, зъспала́» [Оссовецкий 1969: 192]. Очевидно, что речь здесь идет о том, что девочка умерла неестественной смертью, а именно была задушена собственной матерью, что и обозначается глаголом заспать[3]. Точно так же преднамеренное удушение младенца имеется в виду во фразе «матка идёт, душегубка — заспала, задушила», записанной в дер. Палащелья Лешуконского р-на Ахангельской области[4]. В Словаре русских говоров Карелии и сопредельных областей у глагола *заспать* прямо выделяется значение 'убить' [СРГК II: 205], хотя приводимый пример («Я кота в угол хряснул и заспал до смерти») указывает на достаточно специфический контекст умерщвления животного (в котором в современном русском языке может в этом значении употребляться глагол *усыпить*, ср. ниже о том же значении у украинского *приспати*)[5].

В качестве реального комментария стоит отметить, что истории о заспанных младенцах, т. е. новорожденных, умерших в результате того, что спящая мать навалилась на ребенка и он задохнулся, имеют широкое, хотя и не универсальное распространение в течение многих столетий. Во Фьезоле (Флорентийская церковь) в начале XVI в. даже появляется епископское постановление, запрещающее родителям класть младенцев в свою постель, чтобы они не задохнулись [Trexler 1973: 103], хотя для очень бедных (которые, видимо, были не в состоянии устроить для младенца отдельную кроватку) делались послабления ([Ibid.: 115]; ср. еще [Langer 1974: 356—357]). Насколько, однако, реальны истории о заспанных младенцах, не удается верифицировать. Они могут служить стандартной отговоркой для родителей, умертвивших младенца (уже П. Бруардель, основываясь на данных паталогоанатомического анализа, пришел к выводу, что истории о задохнувшихся младенцах не находят реального подтвержде-

[3] Надо отметить, что в данном словаре даются примеры и на другое, современное, осмысление данного глагола, ср.: «Нама́ис'с'и, л'о́ула и зас'п'йш [ребенка]» [Там же]. Такое осмысление может быть отнесено на счет влияния доминирующего современного употребления.

[4] Я глубоко признателен О. Г. Гецовой, указавшей мне на последний пример. Другие примеры из архангельских говоров не противоречат современному литературному употреблению, ср.: «Го'рят, задавила парня, заспала, не мог отбуртыхацце, веть пеленали, весь запелёнан» (дер. Палащелья Лешуконского р-на); «Парня заспала, трёхмисячной быw» (дер. Лиходеево Вельского р-на).

[5] Я благодарен С. М. Толстой, указавшей мне на данный пример. В этих же говорах отмечен и глагол *заспаться* со значением 'умереть' и примером «Ко кустику села-то и заспалась, Арсений, рыбак-то нашел ее у кустика» [СРГК II: 205].

ния [Brouardel 1897: 85]; Г. Хенлон называет эти истории eufemistiche [Hanlon 2003: 457])[6]. Затем эти истории могут отделяться от своего морбидного контекста и образовать собственную мифологическую реальность. Они нередко рассказываются, чтобы убедить молодых матерей не класть младенцев к себе в постель, однако реальная опасность подобного бессознательного умерщвления кажется по крайней мере сильно преувеличенной. Во всяком случае распространившаяся в последнее время мода спать с младенцами в одной постели ни к каким трагическим результатам не привела. Трудно судить, была ли эта угроза более реальной в традиционном быту при отличном от современного устройстве спального места[7].

В этом контексте представляет интерес словообразовательная структура глагола *заспать*. Приставка *за-*, как известно, полифункциональна. Когда эта приставка присоединяется к глаголам состояния и придает им транзитивность, семантическая операция может быть представлена в следующем виде:

ЗА + V (глагол состояния) + переходность — N =>
находясь в состоянии V, сделать N неоперативным.

В качестве примеров можно привести *замолчать* (скандал, происшествие ‘окружив молчанием, сделать скандал, происшествие таким, как если бы его не было’), *засветить* (пленку), *засидеть* (ногу), **залежать* (ср. залежалый, залежавшийся — хлеб), *заи-*

[6] Я отвлекаюсь здесь от синдрома внезапной младенческой смерти (sudden infant death syndrome или SIDS, известного также как crib death) как возможной причины гибели новорожденных. В ряде случаев статистические данные не поддаются объяснению без учета этого фактора (см. [Gavitt 1996: 138—141, 146—147]), однако нет никаких оснований рассматривать всех «заспанных» младенцев как умерших от данного синдрома [Ibid.: 149].

[7] Интересно отметить, что в XVI в. флорентийские ремесленники изобретают для детских кроваток специальную дужку (arcuccio), предохраняющую младенца от удушения упавшими на него покрывалами. И в этом случае неясно, насколько реальной была угроза. Речь могла идти о борьбе с кормилицами, которых нанимали для взращивания подкидышей и которые весьма часто душили своих питомцев. Кормление подкидышей было своего рода профессией, и, пока не иссякало молоко, каждый новый младенец приносил дополнительный доход. Р. Трекслер пишет в этой связи: «The existence of the arcuccio suggests that it filled a need for nurses concerned about suffocation. Yet one should not jump to the conclusion that accidental death, and not premeditation, was the problem solved by the arcuccio. It is possible that nurses used them to avoid the suspicion of the authorities, who wanted to deprive suspected nurses of the excuse of accident as well as to protect children. At a later time, nurses were required to keep their charges in these boxes, under pain of excommunication» [Trexler 1973: 108].

грать (десять рублей) и т. д. Это толкование подходит и для глагола *заспать* как в словосочетании *заспать младенца*, так и в словосочетании *заспать головную боль*. Поскольку субъект глагола *заспать* находится в состоянии сна, его действиям приписывается непредумышленность.

Такое толкование, однако, годится не для всех глаголов данной структуры. Так, скажем, новообразование *задействовать* (кого) означает, что субъект глагола приводит объект в состояние действования, т. е. состояние V относится не к субъекту, а к объекту. Насколько новой является подобная словообразовательная модель, не вполне ясно, ср. такие глаголы, как *закурить* (соседа), *загадить*, *задымить* (комнату) и т. д. Если первоначально в *заспать* реализовалась данная словообразовательная модель, то исходное значение словосочетания *заспать младенца* может быть реконструировано как ‘привести младенца в состояние сна’. Как сказал Тютчев, смерть и сон — близнецы, так что спать может означать состояние смерти, ср. *успение*. В данном ракурсе заспать оказывается похожим на *усыпить*, последний каузатив может, надо заметить, означать не только ‘привести в состояние сна’, но и ‘умертвить’ (ср. *усыпить собаку, кошку*). В русских покаянных вопросниках в значении ‘умертвить младенца’ может выступать глагол *успати* (наряду с *уморити*, *удавити*, *задушити*, *угнести* и т. д. [Корогодина 2006: 156]), ср.: «Дитя в дѣвица[х] или во в[д]ова[х] не погꙋбїла ли еси или с мꙋже[м] оуспала еси» (в рукописи первой трети XVII в. — [Алмазов III: 164]; ср. [Корогодина 2006: 481]). Глагол *заспать* первоначально был, надо думать, префиксальным дублетом к *успать*.

Еще более отчетливо каузальное значение выступает в другом префиксальном дублете, также бросающим свет на исходную словообразовательную модель *заспать* и на первоначальное значение этого глагола, — имею в виду глагол *приспать*. В словарях этот глагол фиксируется несколько реже, чем *заспать*. Впервые он появляется в словаре Даля с толкованием, мало чем отличающимся от толкования глагола *заспать*: «Приспать или заспать *младенца*, положив с собою, навалиться на него в беспамятном сне и задушить» [Даль III: 444]; примеров не приводится, однако в качестве производного имени приводится «*Приспинок*, м. *кур*. заспанный младенец» [Там же]. В семнадцатитомном академическом словаре данный глагол дается с пометой «простореч.» и следующим толкованием: «Нечаянно задавить во время сна (грудного ребенка). *Старушенция рассказывает: — Мать хоть и приспит дитя, а все-таки душеньку его не приспит, и душа его жива будет*. Леек. Некуда, II, 6. *Жил он долго с немой кухаркой,*

...имел от нее ребенка, которого она приспала, задавила во сне. Бунин, Деревня, 1» [ССРЛЯ XI: 746]. Глагол фиксируется и в диалектах; наряду со значениями ‘усыпить, убаюкать, укачать’ он имеет здесь и знакомое нам значение «задавить во сне, навалившись на младенца своим телом (о кормящей матери)» [СРНГ XXXI: 397]; приводимые примеры особого интереса не представляют. В отличие от глагола *заспать*, глагол *приспать* представлен двумя примерами в Национальном корпусе русского языка; в обоих случаях речь идет о современном употреблении; один из примеров из журнала «Здоровье» (1997.12.15) стоит привести: «Есть такое страшное выражение “приспать ребенка” — во сне нечаянно придавить, затруднить ему возможность дышать». Эти данные, впрочем, не приносят нам ничего принципиально нового: *приспать* (в выражении *приспать младенца*) оказывается полным синонимом *заспать* с той же характерной для современного употребления семантикой непредумышленности. Отличие, пожалуй что, состоит лишь в том, что *заспать* реализует определенную словообразовательную модель (одну из двух, обсуждавшихся выше), тогда как *приспать* представляет собой несистематическое префиксальное образование.

Если из употребления *приспать* в русском языке нельзя сделать никаких выводов о исходном или неисходном характере семантического компонента непредумышленности, то украинские данные оказываются весьма красноречивы. Если для глагола *заспать* в украинском и белорусском прямых соответствий не находится (или во всяком случае они не представлены в стандартных словарях этих языков), то *приспать* имеет точные эквиваленты и в украинском, и в белорусском, что позволяет предположить общевосточнославянский характер данного глагола. Так, в белорусском мы находим *прыспаць*, ср.: «Прыспаць сов. разг. (ребёнка) 1. усыпить; 2. (нечаянно задавить во время сна), заспать» ([БРС 1962: 755]; ср. еще [СБГПЗБ IV: 161]). Аналогичные значения находятся у украинского *приспати*, ср.: «Присипляти, -ляю, -ляєш и редк. присипати, -паю, паєш, приспати, -плю, -пиш, 1) усыплять, усыпить; убаюкивать, убаюкать ⟨...⟩ 2) (нечаянно душить собой во время сна) разг. засыпать, заспать» [УРС IV: 397]. Как бы ни обстояло дело с толкованиями лексикографов, украинский материал отчетливо демонстрирует, что для глагола *приспати* непреднамеренность является факультативным семантическим компонентом. В одних случаях он отсутствует с не поддающейся никаким манипуляциям очевидностью, в других — кажется недостаточно обоснованным элементом толкования.

Так, глагол *приспати* регулярно употребляется в значении ‘усыпить (умертвить) животное’, ср.: «Того кота Пітера приспали в 17 років. Його замінив інший кіт — Пітер II. Проте його переїхали на дорозі біля Вайтхолу, і його також довелося приспати» (Газета АКБ Промінвестбанк, № 1 (214) 13, 19 січня 2005); «і ті за два рейди приспали 40 бродячих тварин [собак]» (Україна молода, № 110, 20.06.2006) и т. д. В академическом Словнике української мови в качестве отдельного, отмечаемого как редкое значения глагола *присипляти / приспати* указывается: «Задавити, задушити ненароком під час сну. * Образно. *Думи мої, думи мої. Лихо мені з вами!.. Чом вас лихо не приспало, Як свою дитину* (Шевч., I, 1963, 47); // Умертвити, убити. *Он, вивернувся* [Загнибіда], *як кабан, вередув... Коли б не гріх, приспав би тебе — довіку не підвівся!* (Мирний, III, 1954, 100); *Та мить і... гранату Микола підняв, Рудого фашиста Навіки приспав* (Ус., Дорогами.., 1951, 135)» [СУМ VIII: 18]. В последних двух примерах преднамеренность очевидна, однако и в примере из Тараса Шевченко совсем не ясно, могло ли лихо задавить его мысли «ненароком» и находясь при этом в состоянии сна. Рассмотренные примеры отчетливо демонстрируют, что и состояние сна субъекта действия, и непреднамеренность самого действия представляют собой семантические компоненты, возникшие в результате переосмысления[8].

Разобранные примеры позволяют утверждать, что в восточнославянских языках *заспать* (*приспать*) *младенца* употреблялось задолго до первых письменных фиксаций и изначально означало ‘умертвить новорожденного’ без всякой специальной отсылки к непредумышленности данного акта. Об этом же свидетельствует распространенность соответствующих слов в говорах русского языка и те значения, которые обнаруживаются в диалектной речи. В этой связи можно предположить, что данное выражение с давних пор использовалось для обозначения широко распространенной социальной практики. Было бы, вероятно, поспешным утверждать, что именно эти слова служили основным обозначением умерщвления новорожденных, осуществляемого их родителями (преимущественно матерью), однако вряд ли стоит сомневаться в том, что они употреблялись в данном значении и в средневековый период.

[8] Возможно, на украинские толкования повлияла русская лексикографическая традиция, в рамках которой, как было показано, именно так толковались глаголы *заспать* и *приспать*. Отпечаток этой традиции просматривается, кажется, в цитировавшемся выше толковании большого Украинско-русского словаря. Его можно увидеть и в толковании глагола присипляти / приспати у Б. Д. Гринчено: «Задушивать, задушить ребенка, придавить его (о спящей женщине)» [Гринченко III: 437].

Детоубийство как социальная практика в средневековой Руси. Умерщвление новорожденных, именуемое в настоящее время детоубийством, было хорошо известно в средневековой Руси. Насколько распространенной была эта практика, является предметом ученых дискуссий. Дискуссионность вопроса обусловлена тем, что достоверных исторических данных для его решения не имеется, поскольку для средних веков отсутствует полноценная демографическая статистика, а судебные процессы над детоубийцами, многочисленные в Европе XV—XVII в., в средневековой русской судебной практике не засвидетельствованы. Убедительные статистические данные для продававших себя в холопство в XVI—XVII вв. были получены Р. Хелли. Отмечая, что доля детей в возрасте до пяти лет, продававшихся вместе с родителями, непропорционально мала, и что число холопов мужского пола существенно превосходит число холопов женского пола, исследователь пришел к выводу, что эти диспропорции указывают на практику детоубийства. Те, кого материальные обстоятельства заставляли продаваться в холопство, до этого давали своим детям умереть, а выбирая между теми, кого оставить в живых и кого умертвить, предпочитали мальчиков (как это характерно и для многих других обществ). Из этого следует, что по крайней мере в низших стратах московского общества «[i]nfanticide was certainly widely practiced and, as usually has been the case throughout history, far more female infants were disposed of than male» [Hellie 1982: 457].

Умерщвление новорожденных как средство сокрытия внебрачных сексуальных связей и вместе с тем как средство избавления от «лишних» младенцев в законных семьях неплохо документировано для XVIII — начала XX в. Для этого периода у нас имеются различные статьи уголовного законодательства, карающие за детоубийство, равно как и данные правоприменительной практики, связанные с этим преступлением (см. обзор относящихся сюда материалов и статистические данные в книге [Гернет 1911]). История этого периода начинается с указов Петра I, предусматривающих одновременно устройство приютов для подкидышей и суровое преследование детоубийц (см. указы от 16 и 31 января 1712 г., от 4 ноября 1714 года и от 4 ноября 1715 г. [ПСЗ IV: № 2467, с. 779; № 2477, с. 791; V: № 2856, с. 128; № 2953, с. 181]; а также Артикул воинский 1715 г.[9]). В указе от 4 ноя-

[9] См. в этом юридическом кодексе артикул 163: «Ежели кто отца своего, мать, дитя во младенчестве, офицера наглым образом умертвит, онаго колесовать, а тело его на колесо положить, а за протчих мечем наказать» ([ПСЗ V: № 3006, с. 369 от 30 марта 1716; Законодательство Петра I: 783]).

бря 1715 г. предписывалось устройство «гошпиталей», «для сохранения зазорных младенцов, которых жены и девки рождают беззаконно, и стыда ради отметывают в разныя места, от чего оные младенцы безгодно помирают, а иные от тех же, кои рождают, и умерщвляются: и для того объявить указ, чтоб таких младенцов в непристойныя места не отметывали, но приносили б к вышеозначенным гошпиталям и клали тайно в окно, чрез какое закрытие; дабы приношенных лица было не видно; а ежели такия незаконнорождающия явятся во умерщвлении тех младенцов, и оныя за такия злодейственныя дела сами казнены будут смертию» [ПСЗ V: № 2953, с. 181].

Таким образом, по крайней мере в Петровскую эпоху детоубийство было достаточно широко распространено, чтобы представляться социальной проблемой для царя-преобразователя, нуждавшегося в приросте населения для пополнения солдатской массы и промышленной рабочей силы [Гинзбург 1904: 499—500]. Об этом говорят и упреки Петра Св. Синоду за то, что тот не обеспечивает выживания незаконорожденным младенцам, появляющимся в монастырях. Петр при этом отмечает, что многочисленные младенческие трупики постоянно находят в монастырских «нужных местах» (ср. рукописное добавление к Духовному Регламенту [Семенова 1982: 119—120])[10].

[10] Ср. еще доношение Синоду от 31 июля 1721 г. суздальского епископа Варлаама о «девках и вдовах», которые, «прижив беззаконно младенцев, родя убивают и давят оных младенцев до смерти», и задает вопрос о том, что ему в этих случаях делать, поскольку правила не дают достаточных указаний [ОДДС I: № 428/277, стб. 500—501]; в другом доношении тот же Варлаам сообщает о том, что незаконорожденного младенца удавила, «наступя ему на горло ногою», помещичья дочь Агриппина Молчанова, за что она и была отослана к светскому суду [Там же: № 553/577, стб. 613]. В доношении от 25 января 1722 г. Варлаам указывает на «убийство незаконно прижитых детей» как на один из основных «проступков против христианской чистоты», совершаемых его паствой [ОДДС II: № 123/609, стб. 193]. К этому же времени относится представление архимандрита Златоустовского монастыря Антония, в котором он сообщает, что в «720-м году поимана в Москве Ветковская старица Феодулия», которая «с мирскими людьми жила блудно, и одного младенца, от нея рожденного, бросила в нужник» [ПСПР I: № 33, с. 56]; это сообщение может быть и клеветой, но показательно, что детоубийство не рассматривалось как главное преступление этой старообрядческой монахини. Несколько более позднее свидетельство находим в доношении Св. Синоду вологодского епископа Афанасия (Кондоиди), предлагавшего в январе 1729 г. дополнительные доходы епархии «употреблять на пропитание подкинутым младенцем, каковые прежде сего бросаны были в воду и по лесам и по дорогам, и от того за невзятьем овыя от мразу помирали, а иныя зверьми снедены были» [ОДДС IX: № 55/78, стб. 85]. Нет сомнения в том, что петровские меры не были особенно эффективными. В одном синодальном деле 1734 г. об «оконнишного дела мастере» Иване Хлебосолове, проживавшем в Петербурге и избившем священника, пришедшего причастить его

С организацией приютов для подкидышей, а позднее, в царствование Екатерины Великой, воспитательных домов в Москве и Петербурге (об истории призрения подкидышей см. [Пятковский 1874; Гинзбург 1904; Ransel 1988]) у несчастных родителей и прежде всего незамужних матерей появилась возможность избавляться от нежеланных младенцев, не прибегая к их умерщвлению. Это должно было бы указывать на то, что ранее, до этих благотворных нововведений, детоубийств было больше: то впечатляющее количество подкидышей, которое ежегодно поступало в воспитательные дома, в других обстоятельствах оказалось бы в числе умерщвленных новорожденных (как об этом писал в 1793 г. петербургский академик И.-Г. Георги [Georgi 1793: 219]). Этот аргумент, однако же, не вполне состоятелен, поскольку начиная с Петровской эпохи условия жизни для низших социальных слоев стали существенно более суровыми, и это могло способствовать возрастанию числа детоубийств (см. анализ различных социальных факторов, связанных с политикой Петра и его преемников в [Ransel 1988: 19—22]). Суммируя эти разноречивые свидетельства, Д. Ренсел заключает, что «whether infanticide was a commonly accepted practice, a method acceptable in case of slave populations alone, or an extreme measure resorted to only in desperate times cannot now be determined» [Ibid.: 19].

жену (откуда и возникло дело), содержится свидетельство попа, исповедывавшего эту женщину: «сказывала де ему Пелагея, что она родила мертваго младенца, котораго муж ея выдавил у нея из утробы и выбивает уже четвертаго и по осмотру у того младенца глава была помята и череп вдавлен» [ОДДС XIV: №418/266, стб. 541]; из дела неясно, подвергся ли Хлебосолов какому-нибудь наказанию за умерщвление своих детей; ясно, однако же, что по крайней мере три раза это рутинное избавление от ненужного потомства сходило ему с рук.

Косвенное свидетельство о распространенности детоубийства в канун петровских реформ находим в трактате старообрядца Евфросина «Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей» 1691 г., в котором он обличает «прелестных учителей», предпочитавших убийство и самоубийство любым контактам с «антихристовою властью». Здесь говорится: «Жены же учителя со смирениемъ вопрашиваютъ: мужи де у насъ, и не своя воля намъ; какъ же намъ быть с рождениемъ своимъ? где де намъ крестити бѣдныхъ тѣхъ младенцевъ? Не скуп же тотъ учитель и не стужливъ ощете: заедайте де младенцевъ, или в воду мечите; и лутче де тово, что по новому крестити» [Лопарев 1895: 58]. В этом пассаже стоит отметить глагол *заѣдати* в значении 'умерщвлять', не фиксирующийся в других письменных источниках (кроме контекстов типа собака заела овцу — ср. [СРЯ XI—XVII вв., V: 192; Даль I: 669]), однако отмеченное в говорах в значении 'губить, уничтожать' в контекстах типа *деловых мужиков война заела* [СРНГ X: 75]. Очевидно, слова, обозначавшие действие детоубийства в разговорном языке, лишь в редких случаях проникали в книжный язык, в силу чего они, как правило, не встречаются в средневековых источниках.

Попытка переоценить имеющиеся сведения была не так давно предпринята Б. Н. Мироновым (ср. также его критические замечания относительно соображений Р. Хелли [Миронов 1984: 202—203]; в части, касающейся детоубийства, они неубедительны). Обсуждая различные гипотезы, он утверждает: «То, что детоубийство имело место в России, как и во всех странах мира в XVI—XVIII вв., — факт бесспорный ⟨...⟩ Проблема состоит в другом — являлось ли детоубийство в России редким, исключительным или массовым, бытовым явлением? Я склоняюсь к первой точке зрения. *В источниках нет ни одного свидетельства об обычае убивать девочек или детей вообще.* Убийство детей всегда рассматривалось как тяжкое преступление, если не по гражданским, то по духовным законам (шестая заповедь Закона Божь-его), которые имели для населения не меньшее, если не большее, значение» ([Миронов I: 201] — курсив Б. Н. Миронова). Эта точка зрения представляется мне если не тенденциозной, то во всяком случае крайне наивной [11]. Заповедь «не убий», как и другие заповеди, имела, конечно, для населения древней Руси определенное значение, но отсюда никак не следует, что это население не убивало, не прелюбодействовало и не крало. Заповеди, несомненно, имели значение и для других христианских стран (скажем, Италии или Франции), но и там убивали, прелюбодействовали и крали и — в числе прочего — умерщвляли новорожденных. Нет никаких оснований думать, что русские относились к религиозным запретам с большим пиететом, чем их западные современники. Скорее верно обратное, что, однако же, никак не свидетельствует об особенно дурных нравах русских, но лишь о том, что западная церковь располагала куда более эффективным аппаратом принуждения к нравственности, чем церковь русская.

Не так просто обстоит дело и со свидетельствами об обычае убивать детей. Как в свое время справедливо указала И. Левин [Levin 1986: 216], кое-какие свидетельства у нас все же есть, как, например, цитировавшийся выше указ Петра I от 4 ноября 1715 г. У нас есть

---

[11] Она, впрочем, достаточно традиционна. С. М. Соловьев полагал, что детоубийство не практиковалось славянами, поскольку они не были воинственным народом (как спартанцы) и не стремились избавиться от слабых и больных [Соловьев I: 97]. С этими благонамеренными рассуждениями стоит сопоставить пассаж из «Чевенгура» А. Платонова («объективность» которого тоже, естественно, вызывает сомнения): «Дванов вспоминал многие деревни и города и многих людей в них, а Прокофий попутно памяти Александра указывал, что горе в русских деревнях — это есть не му́ка, а обычай ⟨...⟩ лишь редкая странная женщина не задушила нарочно хотя бы одного своего ребенка на своем веку, — и не совсем от бедности, а для того, чтобы еще можно сводобно жить и любиться со своим мужиком» [Платонов 1991: 325].

ряд упоминаний о детоубийстве в памятниках покаянной дисциплины (см. ниже) и в юридических текстах церковного (ср. ниже об Уставе Ярослава) и светского права (см. ниже об Уложении 1649 г.): если предусмотрены наказания, то скорее всего существует и наказуемая практика. Более эксплицитных свидетельств вряд ли стоило бы ожидать. Для этого данный обычай должен был бы либо бросаться в глаза (и тогда у нас были бы свидетельства иностранцев на подобие тех, которые существуют о публичном пьянстве), либо быть распространенным в тех секторах общества, забота о нравственном состоянии которых была существенна для производителей письменных свидетельств (например, авторов обличительных сочинений). Ни одно из этих условий в случае детоубийства не имеет места. Детоубийство, будучи в христианском обществе предосудительным поступком, скрыто от посторонних глаз, оно не обладает тем, что, следуя Д. Ренселу [Ransel 1988: 19], можно было бы назвать visibility. И вместе с тем оно характерно в основном для малоимущих и непривилегированных слоев населения, на которые духовные авторы обращали мало внимания[12].

В наибольшей степени требующим квалификации, однако же, представляется мне утверждение Миронова о том, что «убийство детей всегда рассматривалось как тяжкое преступление». Во-первых, «тяжкие преступления» — это расплывчатая категория, и следовало бы уточнить степень тяжести — как умышленное убийство или как, скажем, выбитый глаз. Во-вторых, эквивокация создается словом *дети*, которое может обозначать как новорожденных младенцев (в частности, еще не крещеных), так и отрочат, достигших определенного возраста: в разных культурах могут быть значимы разные возрастные границы и степень субъектности (полноценного человеческого статуса) может ставиться в зависимость от возраста. В-третьих, наконец, безличное «рассматривалось» не дает понять, к кому именно относится данное утверждение при том, что взгляды разных социальных групп могли быть в этом отношении различны: одни представления могли быть свойственны монашествующим авторам дошедших

[12] Мы часто недооцениваем элитарность дошедшей до нас средневековой духовной литературы. Она в основном создается авторами, занимающими известное социальное положение, в ней по большей части речь идет о персонажах из духовной среды или социальных верхов, и к этим же секторам общества принадлежит и предполагаемый читатель данных текстов (ср. [Ševčenko 1981: 302]). Детоубийство несхоже в этом отношении, например, с «содомией», распространенной и среди монашества, и среди светской элиты, и потому получающей свою долю внимания и обличений (ср. послание старца Филофея к Василию III).

до нас сочинений и другие — крестьянским девкам, рутинно избавлявшимся от плодов внебрачного секса, или нуждающимся семьям, подавленным заботой о прокормлении лишних ртов.

Я бы — в противность Миронову — полагал, что в «народном православии» (что бы ни понимать под этим расплывчатым термином) умерщвление новорожденных не рассматривалось как тяжкое прегрешение, что этот «народный» взгляд повлиял на трактовку данного действия в светском законодательстве и церковных установлениях и что, в частности, это отношение отразилось в том факте, что слово *детоубийство*, существовавшее в церковнославянском языке, никогда, вплоть до середины XVIII в., не прилагалось к умерщвлению новорожденных, практикуемому их родителями. Можно сказать, что на Руси, как и в других странах, «l'idée de l'infanticide ne choquait pas la sensibilité des laïques au Moyen Age» [Coleman 1974 : 328]. Филологические аргументы могут быть в данном отношении вполне показательны и отчасти восполняют тот недостаток прямых исторических свидетельств, на который указывает Д. Ренсел. Прежде, однако, чем перейти к филологическим проблемам, следует рассмотреть, каковы свидетельства текстов разного рода об отношении к умерщвлению новорожденных.

Трактовка детоубийства в памятниках христианской культуры. Как известно, в античном обществе умерщвление новорожденных (равно как и аборт) было вполне приемлемой и широко распространенной практикой, никак не криминализованной и по большей части не вызывавшей осуждения (см. [Камерон 1932; Langer 1974: 354—355; Harris 1982; Brulé 1992]; ср. [Mommsen 1899: 617—620]). Христианство принесло новый этос, в котором и умерщвление новорожденных, и аборт рассматривались как тяжкие прегрешения [Coleman 1974: 326]. Здесь было бы неуместно подробно обсуждать вопрос о том, что обусловило эти этические инновации. Причин, видимо, было несколько (в частности, влияние иудейской традиции и Филона Александрийского, хотя могла быть существенна и этика стоиков — ср. [Камерон 1932: 111—113]), но очевидно, что главной оказывалась трактовка прелюбодеяния как одного из трех главных грехов (наряду с убийством и вероотступничеством) и вместе с тем отрицательное отношение к непрокреативным половым сношениям вообще (ср. [Noonan 1966: 86—87; Brown 1988]). Соответственно в греческом номоканоне появляются статьи, восходящие к правилам Василия Великого и говорящие об оставлении новорожденных без помощи и их

подкидывании, которые приводят к смерти младенца; эти деяния приравниваются к убийству (см. [Гернет 1911: 16—17]). В Номоканоне при Большом Требнике читаем: «Пренебрегшая чревоношеніе свое, сирѣчь, родившееся на пути дѣтище, и еіе умреть, яко убійца запрещается, по 33-му правилу Великаго Василіа» (правило 70); «Тѣмъ же запрещеніемъ подлежатъ, по Іоанну Постнику, аще повергаютъ дѣти своя на распутіи, или во вратѣхъ градскихъ, и аще не емлетъ его кто въ воспитаніе и прилежаніе свое: зане елико по намѣренію своему убійцы суть» (правило 74); в правилах 72 и 73 осуждается истребление плода, причем согрешающие этим грехом названы «блудницами» [Павлов 1872: 86—88]. Это новое христианское отношение к детоубийству находило отражение и в законодательстве римских императоров-христиан, начиная с Валентиниана (см. [Mommsen 1899: 620]).

Еще более красноречивы в данном отношении ранние христианские апокалипсисы с описанием адских мук (Апокалипсис Петра, Апокалипсис Павла, Апокалипсис Ездры, Видение Ездры и др.). Во многих из них появляются родители (или отдельно матери), умертвившие своих младенцев. Сцены душераздирающи. Младенцы, находящиеся обычно в «местах отдохновения и прохлады», обвиняют преступных родителей, стоящих по шею в сточной канаве, брошенных в раскаленную пещь или висящих в неугасаемом огне. Из сосков согрешивших матерей течет молоко, тут же превращающееся в пожирающих их зверей (см. [Gray 2001]). В Видении Ездры появляются змеи, сосущие молоко из грудей детоубийц (см. [Химмелфарб 1983: 96—100]; о возможных греческих источниках см. [Камерон 1932: 109—111]). Показательно, что в большинстве текстов, описывающих наказания за грех умерщвления младенцев, говорится и о грехе потери девственности до брака [Himmelfarb 1983: 71—72]; в этом заметна связь кульпабилизации детоубийства с отношением к сексуальным прегрешениям. Те, кто «давятъ дѣти своя», упоминаются и в славянской редакции Хождения Богородицы по мукам, и тоже в ряду с прелюбодеями — «еже блудъ створиша по святомъ крещении, и съ кумы... своими и съ матерьми своими и со щерьми своими» [ПЛДР XII в.: 176].

Сколь бы ни страшны были эти картины, в Средние века, особенно ранние, их эффект оставался весьма ограничен как у восточных христиан, так и на христианском Западе. Так, например, европейские крестьяне в IX в. продолжали широко пользоваться умерщвлением новорожденных как инструментом демографической регуляции

(ср. [Coleman 1974]; ср. [Kellum 1974]). С теми или иными отклонениями, соотнесенными с колебаниями в экономической и политической ситуации, эта практика сохраняла силу и в последующие столетия (ср. [Prosperi 2005: 46—54]). Уместно вспомнить, что ведьмы в «Макбете» кладут в свое варево

Finger of birth-strangled babe
Ditch-delivered by a drab.

Церковь вынуждена была считаться с практикой детоубийства если не в своих канонических установлениях, то в своей каждодневной пастырской деятельности. Поэтому, в частности, в западных пенитенциалах на матерей накладывается существенно меньшая епитимья, если они умертвили своего новорожденного из-за нищеты, чем если тот же грех совершается богатой женщиной, потакающей своей похоти [Noonan 1966: 159—160; Kellum 1974: 369].

Ситуация в средневековой Руси не отличалась, видимо, сколько-нибудь существенным образом от ситуации в Западной Европе. В Уставе Владимира умерщвление младенцев отдано в компетенцию духовного суда, причем контекст не оставляет сомнений в том, что данное действие рассматривалось не как преступление против жизни (эти преступления оставались в компетенции княжеского суда), а как преступление против нравственности (сексуальные преступления): «**или дѣвка дѣтѧ повьржеть**» появляется в одном ряду со скотоложеством и т. д. [Щапов 1976: 23; ср. с. 31, 38, 43, 47, 57, 78, 84]. Это же верно и для Устава Ярослава, в котором детоубийство также входит в набор сексуальных преступлений. Здесь детоубийство трактуется несколько подробнее: «**Тако *ж(е)* и жена безъ своего моужа или при моужи дѣтѧти добоудеть и погоубить, или въ свинии въкинеть, или оутопит(ь), ѡбличивше, поѩти в домъ ц(е)рковныи, а чимъ ю пакы род ѡкоупи(ть)**» [Там же: 94]. Как справедливо отмечает Д. Ренсел, «the article was aimed not at infanticide but at fornication, for the immediately preceding and explicitly linked article prescribed the very same punishment for unmarried women who fornicated, even if these women did not harm any children that might result. ⟨...⟩ The inclusion of a legally married woman in article 6 (“or with a husband”) does not contradict this interpretation but rather indicated a sanction against gratuitous indulgence in intercourse, just as Western canon law condemned any form of sexual gratification without the intention of conception. In other words, the law viewed infanticide not as child murder but as a belated form of birth control. The common

basis of all these crimes was unsanctioned sexual activity» [Ransel 1988: 10—11][13].

С древнейших времен умерщвление младенцев появляется и в древнерусских епитимийниках. В Вопрошании Кирика в четвертом вопросе Ильи читается: «**А сего прашахъ: аже оу севе каадоуть дѣти спяче, и оугнетають, оувииство аи кєсть? — Онъ же рече: аже терезви, то лєгъчак; аали пьяни, то оувииство кєсть**» ([РИБ VI: стб. 58]; ср. то же в особой редакции: [Смирнов 1912: 8]). С. К. Смирнов полагает, что здесь говорится «о невольном убийстве ребенка» [Там же: 281], однако из текста этого с очевидностью не следует. Хотя тяжесть наказания не обозначена, надо думать, что если младенец был умерщвлен родителями в состоянии опьянения, они несут ту же епитимью, что и за убийство; если же они в это время были трезвы, то наказание должно быть более легким. Пьянство, таким образом, криминализует ситуацию, и это свидетельствует об отношении епископа Нифонта к пьянству как к тяжкому греху: в этом греховном состоянии совершаются и другие грехи. Если родители были трезвы, их греховные деяния совершаются без данного отягчающего обстоятельства, и это все, о чем говорит Нифонт. Возможно, он подразумевает, что умерщвление в этом случае происходит по простительной неосторожности, но сама по себе неосторожность является, видимо, не более чем конвенциональным оправданием умерщвления новорожденных, которое Нифонт, возможно, принимает, отказывая, однако же, в возможности такого оправдания тем, кто был при этом пьян[14].

В других епитимийниках непреднамеренность не фигурирует даже в качестве конвенционального оправдания. В Написании митрополита Георгия русского и Феодоса в статье, имеющей южнославянский источник [Смирнов 1912: 317], предписывается: «**Аще жена оудавить дѣтѧ .г҃. лѣта. ѡпитємьє**» [Там же: 41]. Такая же епитимья

[13] Попытка соотнести эти предписания с работой церкви в «сфере борьбы за жизнь ребенка» [Романов 1966: 186] не представляется убедительной. Сходным образом детоубийство относится к компетенции церковных судов в средневековой Англии и королевскими судами практически никогда не рассматривается, что и для Англии позволяет сделать вывод о том, что детоубийство рассматривалось не как убийство, а как менее тяжелое преступление (см.: [Stone 1977: 474; Hoffer, Hull 1981: 3—5]). Об аналогичной ситуации во Флоренции XV—XVI в. см. [Trexler 1973: 106].

[14] Ср., впрочем, в других епитимийниках весьма либеральное наказание и на этот случай. В худом номоканунце «Заповедь св. Отец 7 собора» говорится: «Аще отроче умреть между родителма пiанома, постъ 3 лѣта, комкати се на пасху» [Смирнов 1912: 296]. Состояние опьянения было, видимо, обычным фальшивым оправданием, подчеркивающим непредумышленность «overlaying» или «overlying» [Langer 1974: 356].

назначается «**аще жена извержеть мр҃тво дѣтище**» [Там же]. Вместе с тем если «**котораꙗ жена блудъ створивши. проказить дѣти в собѣ**» [Там же], предписывается епитимья в десять лет (надо думать, тяжесть наказания связана именно с блудом), а за убийство путем отравления — в семь лет [Там же]. Отсюда можно сделать вывод, что удавление ребенка не приравнивается к убийству[15]. Равным образом и в более позднем памятнике, Заповеди ко исповедающимся сыном и дщерем, говорится о таком же сроке покаяния за удавление ребенка: «**Аще котораѧ жена дѣтѧ оудавить .г҃. лѣт. да покаетсѧ ѡ хлѣбѣ и ѡ водѣ**» [Там же: 127]; статья восходит к тому же южнославянскому источнику [Там же: 393]. В том же епитимийнике за убийство полагается десять лет покаяния, за воровство в крупных размерах — пять лет, а если «**мало что украдет**» — три года (т. е. столько же, сколько за удавление младенца); эти же три года предписываются, если «**оумрть штроча некр҃щено за лѣность**», тогда как вытравление плода наказывается пятилетним покаянием [Там же: 126—128]. В епитимийниках XIV—XVI вв. за удушение и утопление младенцев назначается двухлетняя и реже трехлетняя епитимья [Корогодина 2006: 154]; лишь в одном из них наказание было существенно большим [Там же: 155], возможно, соответствуя восходящему к правилам Василия Великого приравнению умерщвления младенцев к убийству. В этом контексте кажется никак не обоснованным заключение М. В. Корогодиной, утверждающей, что «какая бы епитимья реально ни практиковалась средневековыми духовниками, убийство ребенка неизменно считалось тяжким грехом, требующим долгого и тяжелого покаяния» [Там же].

Особенно выразителен пример одного из епитимийников, в котором за убийство некрещеного младенца назначается покаяние в сорок дней поста [Корогодина 2006: 154]. И в этом случае пояснения М. В. Корогодиной представляются неадекватными почти до нелепости. Она полагает, что «[м]аленькая епитимья объясняется, возможно, тем, что женщина, убивая ребенка, погубила не христианина, а язычника» [Там же]. Очевидно само по себе и может быть подтверждено многочисленными параллелями в средневековой западной покаянной

---

[15] О том, что основным грехом в подобных случаях считается именно блуд, а не лишение жизни младенцев, может свидетельствовать статья из Правила святых о опитемьях, где в перечислении блудных грехов встречается: «**А ини со вдовамѣ и с мужатицамѣ. и со дивицами. дитѧ губѧще. .е҃. лѣт. по .п҃. на д.**» [Алмазов III: 283]. Та же статья в епитимийнике Вопрошанье исповеданье, связанном с предшествующим общими источниками и текстовым материалом, не содержит упоминания о погублении дитя, но дает ту же епитимью [Там же: 277].

дисциплине, что церковь волновала прежде всего не смерть младенца (явление в ту эпоху вполне заурядное), а погубление его души, которая преступным образом лишается доступа в Царство Небесное ([Levin 1986: 217—218]; высказанная здесь мысль о том, что в русских епитимийниках пренебрежение крещением младенца и детоубийство имеют в виду одно и то же прегрешение, не представляется убедительной); ни одному русскому книжнику не приходило в голову считать некрещеного младенца «язычником». Примеры легких наказаний за детоубийство могут быть умножены, однако же и приведенных достаточно, для того чтобы утверждать, что на Руси, так же как в раннем средневековье на Западе[16], церковь относится к умерщвлению новорожденных без особой строгости, считаясь, надо думать, с приверженностью населения к данной социальной практике и, возможно, отчасти усваивая «народный» взгляд на данное действие как на нечто, отличное от «настоящего» убийства[17].

[16] Стоит отметить, что этот отход от строгости древних канонических правил в славянских епитимийниках в точности соответствует тому, что мы находим в западных пенитенциалах. Хотя и в западном каноническом праве в раннем периоде было известно приравнивание умерщвления младенцев к убийству, в пенитенциалах наказание за убийство новорожденных оказывается относительно легким, а именно три года покаяния, из которых один на хлебе и воде. Эта трактовка детоубийства восходит к Колумбану (VII в.) и затем получает всеобщее распространение. Для сравнения можно указать, что даже за непредумышленное (по несчастному случаю) убийство взрослого назначается епитимья в пять лет, из которых три на хлебе и воде. Умысел при убийстве младенцев может вообще игнорироваться или трактоваться как отягчающее обстоятельство, не имеющее большого веса. Так, согласно св. Хуберту, мать, заспавшая некрещеного младенца, должна нести трехлетнюю епитимью, «в случае непреднамеренности — двухлетнюю» [Kellum 1974: 369—370; McNeill, Gamer 1990: 293]. И сходство в трактовке, и тождество сроков покаяния побуждает подозревать, что славянские епитимийники создавались в этой части под влиянием западных пенитенциалов. Видимо, данное обстоятельство может интерпретироваться как доказательство хотя бы частичной правоты теорий Н. С. Суворова, предполагавшего западное происхождение славянской покаянной дисциплины (см. [Суворов 1888; 1893]).

[17] В данной работе вряд ли было бы уместно останавливаться на том, какие черты народных религиозных представлений обусловливали подобные воззрения. Известно, что в средневековой Италии малообразованное население могло считать, что душа дается младенцу вместе с крещением (что, конечно, противоречило католической доктрине), так что некрещеный младенец оказывался «creatura senz'anima» [Prosperi 2005: 174—175, 201]. Каковы были русские воззрения на этот предмет, остается неясным. Во всяком случае у славян, как и у их западных соседей, было распространено представление о том, что умершие насильственной смертью (или умершие без крещения) младенцы превращаются в нечистую силу, вредоносную для того общества, в котором им не нашлось места (см. о Западной Европе: [Kellum 1974: 379—381; Prosperi 2005: 201—203]; о России: [Зеленин 1995: 70—73]).

О распространенности детоубийства и его трактовке как одного из обычных «женских пороков» свидетельствует женоненавистнический трактат середины XVII в. «Беседа отца с сыном о женской злобе». В нем злые жены сравниваются с различными неприятными существами и, в частности, с ехидной. В соответствии с мифологическими представлениями о ехидне в «Физиологе» здесь говорится: «Слыши, сыне мой, про ехидну, такова суть, иже своих чад ненавидит, аще хощет родити, то тщится их съести. Они же прогрызут утробу и на древо у нея уходят, и она от того умирает. Сей же ехидной уподобишася нынешние девицы: многие не бывают мужем жены, а во утробах имеют, а родити не хотят и помышляет: "Егда отроча изыдет из чрева моего — задушу его своим коленом, избуду девическую печаль". А девицею именуется, образом, яко девица, а нравом окоянная блудница» ([Титова 1987: 243—244]; ср. также с. 259, 284—285). «Беседа» является русским сочинением, сопоставление ехидны и согрешившей женщины не основано на внешних источниках, так что можно полагать, что сообщение о «нынешних девицах» отражает собственные представления автора. Показательно, что умерщвление младенцев трактуется как одно из проявлений злонравия и убийством не называется [18].

Поскольку умерщвление новорожденных трактовалось не как преступление против жизни, а как преступление против нравственности и в этом качестве относилось к компетенции церковного суда, в светских юридических памятниках вплоть до Уложения 1649 г. о нем не упоминается [19]. Уложение было реформаторским законодательным

[18] Стоит отметить, что в позднейших редакциях этого трактата в пассаже о ехидне появляются новые элементы, так же, как кажется, идущие из жизненного опыта редакторов. Во-первых, к детоубийству добавляется уничтожение плода, ср.: «Сей же ехидне уподобишася нынешние девицы: многие бывают [вар.: не бывают] мужем жены, а во утробе имеют, а родити не хощет, а чрево свое гнетет и утесняет и помышляет...» ([Титова 1987: 304]; ср. также с. 322, 341, 379). Во-вторых, к удушению коленом добавляются другие способы расправы с новорожденным, ср.: «Когда детище из чрева моего изыдет, и в то время задушу или ногою задавлю его, или куды в ров повергну его, та печаль свою избуду и девическия срамоты от людей не приму, и по прежнему девицею буду жить» [Там же: 322].

[19] Лишь кажущимся исключением надо считать дополнение к Судебнику 1550 г., заимствованное из византийского законодательства, в котором детоубийство приравнено к убийству (см. [Любавский IV: 65; Ransel 1988: 11—12]). Не ясно, когда и зачем было сделано это дополнение. Как и в случае со многими другими установлениями, взятыми из византийских законов (ср. [Живов 2002: 221—228]), это скорее всего результат книжного упражнения, не имеющего отношения к юридической практике (pace Ренсел).

сводом во многих отношениях, в частности, и в том, что оно регламентировало многие стороны жизни, которые не затрагивались предшествующим светским законодательством (см. [Владимирский-Буданов 1877; Живов 2002: 238]). Детоубийство трактуется в Уложении в двух статьях. В одной из них говорится: «А будет отец или мати сына или дочь убиет до смерти, и их за то посадить в тюрму на год, а отсидев в тюрме год, приходить им к церкви божии, и у церкви божии обьявлять тот свой грех всем людем вслух, а смертию отца и матери за сына и за дочь не казнить» (гл. 22, ст. 3 — [Уложение 1987: 129]). В другой предписывается: «А будет которая жена учнет жити блудно и скверно, и в блуде приживет с кем детей, и тех детей сама или иной кто по ея веленью погубит, а сыщется про то допряма, и таких беззаконных жен, и кто по ее веленью детей ее погубит, казнить смертью безо всякия пощады, чтоб на то смотря, иные такова беззаконного и скверного дела не делали и от блуда унялися» (гл. 22, ст. 26 — [Там же: 131]).

Здесь следует отметить два обстоятельства. Во-первых, в статье 3 говорится не специально об умерщвлении младенцев, но о любом убийстве сына или дочери их законными родителями. Поразительная легкость наказания (за другие виды убийства полагается смертная казнь) обусловлена признанием исключительной власти родителей над своими детьми. Ясно, что если родители могут сравнительно безнаказанно убить своих взрослых детей, то и умерщвление младенцев их законными родителями как тяжкое преступление не рассматривается, т. е. детоубийство и здесь не приравнивается к «настоящим» убийствам. Во-вторых, Уложение проводит резкое различие между убийством законорожденных и незаконорожденных детей. Если мать уничтожает плод своего блуда, ее предписано казнить смертной казнью. Как неоднократно отмечалось [Любавский IV: 66; Hellie 1982: 81; Ransel 1988: 17; Маньков 1980: 222, примеч. 11; Levin 1986: 221], суровость наказания связана не с заботой о жизни младенцев, а с преследованием внебрачных сексуальных связей: расправа за преступления против нравственности была частью проводившейся Алексеем Михайловичем политики религиозного дисциплинирования (ср. [Лавров 2000: 344—347, 445—447; Живов 2004: 48—53]) и наказание за прелюбодеяние, как видно из формулировки статьи, должно было иметь воспитательное значение[20].

[20] Сама эта статья является прямым заимствованием из Литовского Статута 1588 г. (см. [Лаппо 1916: 341]; ср. [Ransel 1988: 12—13]). В этом плане она может рассматриваться как отражение западного влияния, в той или иной мере ощутимого во всей

Как известно, политика религиозного дисциплинирования в России во второй половине XVII в. была достаточно неэффективной. Никаких свидетельств того, что рассмотренные выше статьи Уложения 1649 г. применялись на практике, не имеется, да и церковные власти обращают внимание на детоубийство лишь в исключительных случаях (так что И. Левин напрасно надеется, что изучение архивов церковных судов принесет разнообразные новые материалы о детоубийстве — [Levin 1986: 223]). Приводимый И. Левин единичный случай расследования детоубийства в Устюжской епархии [Ibid.: 220], впрочем, ни к какому преследованию согрешившей женщины не приведший, как раз иллюстрирует эту слабость правоприменительной практики. Она выглядит особенно рельефно на фоне бесчеловечной жестокости в преследовании детоубийства в Западной Европе XVII в. В России принуждение к нравственности особых результатов не приносило и поэтому детоубийство оставалось, надо думать, достаточно распространенной и в целом приемлемой для общества практикой[21].

Таким образом, в средневековой Руси вплоть до Петровской эпохи умерщвление новорожденных их родителями не рассматривалось как полноценное убийство ни в церковных, ни в светских нормативных текстах. Это снисходительное отношение существует несмотря на то, что в каноническом праве имелись образцы иной трактовки данного прегрешения (преступления); оно было обусловлено, вероятнее всего, приемлемостью данной практики для большинства социальных групп

политике религиозного дисциплинирования, ориентированной на европейские модели периода Реформации и Контрреформации. Для этих моделей характерна нарастающая после Тридентского собора криминализация детоубийства, совершенного незамужними женщинами, — процесс, который А. Проспери определяет как «da peccato a reato» (см. [Prosperi 2005: 45 сл.]; ср. [Hanlon 2003: 456; Wrightson 1982]). О связи криминализации детоубийства с религиозным дисциплинированием особенно красноречиво свидетельствует нарастающая пропорция обвинительных приговоров за это преступление в Англии и Новой Англии в XVII в. под влиянием пуританизма (см.: [Hoffer, Hull 1981: 22 сл., 40 сл.]).

[21] Особая проблема, которую было бы неуместно разбирать в данной работе, состоит в том, насколько политика религиозного дисциплинирования в России XVII в. связана с западным влиянием (идущим, в частности, через посредство греческого и украинского духовенства). Это влияние весьма заметно на уровне текстов, хотя, видимо, по большей части оставляет незатронутыми социальные практики основной массы населения. Этот момент следует иметь в виду при интерпретации источников. Во всяком случае представляется неправомерным использовать (как это делает И. Левин — [Levin 1986: 216, 220, 221]) для характеристики московской жизни украинские издания (в частности, издания Требника), в существенно большей степени, чем московские, подверженные западному влиянию.

русского средневекового общества. Средневековая Русь в данном аспекте не отличалась сколько-нибудь заметным образом от христианского Запада периода раннего средневековья.

Филологические аргументы: история понятий и социальные практики. Вернемся теперь к истории слов, которая, на мой взгляд, может служить существенным аргументом в реконструкции социальных практик. Как было показано выше, умерщвление новорожденных не рассматривалось как убийство, во всяком случае вне ригористического (и потому элитарного) церковного дискурса. Соответственно для этого действия должно было существовать другое наименование. В канонических текстах, как мы видели, данное действие обозначалось как *угнетати*, или *удавити*, или *утопити* (Устав Ярослава), однако эти глаголы слишком однозначно ассоциировались с убийством, чтобы служить для обозначения действия, которое не рассматривалось как преступное. С определенной осторожностью можно предположить, что в этом качестве могли служить глаголы *заспати* и *приспати*. Когда именно они начинают употребляться в этом значении, невозможно определить, хотя слишком ранняя датировка (скажем, временем до XV в.) кажется не очень правдоподобной, поскольку *заспати* в интересующем нас значении не зафиксирован, кажется, в украинском и белорусском. Не представляется вероятной, однако, и слишком поздняя датировка, например, временем первых письменных фиксаций в XVIII в. Надо полагать, что в XV—XVII вв. рассматриваемые обозначения уже существовали (так же как аналогичное значение у глагола *успати*, фиксируемое в начале XVII в.). Подчеркну, что они не были эвфемизмом, т. е. не употреблялись носителями языка как благопристойное обозначение для того, что они считали убийством. Они именно обозначали действие, которое убийством не считалось.

Остается неясным и еще один момент — был ли данный глагол изначально связан с умерщвлением во сне преимущественно путем удавления или этот смысл появился в результате позднейшего переосмысления. То, что переосмысление имело место, представляется, как уже говорилось, достаточно очевидным, а именно в том отношении, что действию заспания был приписан декриминализирующий его смысл непреднамеренности. Точнее говоря, изначально присутствовавший в этом слове смысл некриминального действия был реконцептуализирован как непреднамеренность, когда — с Петровской эпохи — само действие сделалось криминальным. Это значение мы и

находим в первых письменных фиксациях данного слова. В Словаре русского языка XVIII в. ему дается следующее определение: «Простонар. Случайно задушить во время сна лежащего рядом младенца» [СРЯ XVIII в., VIII: 95]. Здесь же приводятся и примеры, наиболее ранний из которых встречается в «Описании земли Камчатки» С. П. Крашенинникова (1751 г.): «⟨Камчадалки⟩ дѣтей своих не пеленают, но в ночное время спят с ними вмѣстѣ. И хотя онѣ сонливы и неосторожны, однако нѣт примѣров, чтобы дѣтей засыпали» [Там же].

В этом отношении можно наблюдать разительные сходства с переосмыслением глаголов, обозначавших приемлемое для общества умерщвление новорожденных, в различных европейских языках. Имею в виду такие глаголы, как фр. *exposer*, англ. *to expose*, ит. *esporre*, нем. *aussetzen*. Все эти глаголы изначально означают выбрасывание ребенка или оставление его без присмотра (порою в опасном для жизни месте) как средство избавления от него. В дальнейшем они могут переосмысляться как обозначающие оставление ребенка не с целью его умерщвления, а с тем, чтобы он был кем-либо подобран — прежде всего различными институциями, занимающимися призрением подкидышей. В этом развитии данные глаголы сближаются по значению с глаголами *abandoner*, *to abandon* и т. д. И в этом случае в результате переосмысления из семантики глагола изымается элемент преднамеренного умерщвления, т. е. он обозначает некриминальное действие в условиях, когда соответствующий акт сделался криминальным. Наиболее наглядным образом этот семантический сдвиг можно наблюдать в тех определениях, которые даются глаголу *exposer* в нескольких изданиях Словаря Французской Академии XVIII в., ср., например, в 4-м издании 1762 г.: «On dit, *Exposer un enfant*; & cette phrase a différentes acceptions selon les temps & les personnes dont on parle. En parlant du temps des anciens Païens, *Exposer un enfant*, C'est le mettre dans un lieu sauvage & écarté pour s'en défaire. *OEdipe fut exposé. Rémus & Romulus furent exposés. Les anciens Grecs faisoient quelquefois exposer leurs enfans.* En parlant des temps présens, *Exposer un enfant,* C'est le mettre dans un chemin ou dans une rue, pour se décharger du soin de le nourrir. *Exposer un enfant dans une rue, l'exposer sur une porte. La Loi punit les pères & les mères qui exposent leurs enfans*» [DAF^4 1: 701].

Таким образом, в различных языках существуют слова, обозначавшие умерщвление новорожденных и при этом лишенные прямой коннотативной связи с убийством. Наличие таких слов может свидетельствовать о том, что в соответствующих обществах практика умерщвления новорожденных была в известной мере распространена

и до определенного момента для значительной части населения оказывалась приемлемой (в моральном отношении)[22]. Русский язык в этом отношении не отличался от других европейских языков[23]. В ходе религиозного дисциплинирования общества взгляд на эту практику менялся, прежде всего, понятно, у городского и относительно образованного населения: она криминализовалась, т. е. начинала рассматриваться как одна из разновидностей убийства. В этих условиях «просвещенная» часть общества перестает употреблять рассматриваемые слова для обозначения тех действий, которые понимаются ею как умышленное убийство новорожденных. Они, однако, не выходят из употребления, но претерпевают семантический сдвиг, прилагаясь к тем актам, которые концептуализируются в качестве не связанных с намерением умерщвления, совершаемых бессознательно или в надежде на благополучный (для младенца) исход.

В качестве характерного примера стоит привести полемические замечания Дж. Ди Белло и П. Мериньоло по поводу определения детоубийства, данного У. Л. Ленгером. Ленгер определял детоубийство (infanticide, infanticidio) как «намеренное уничтожение только что родившихся младенцев путем их оставления (exposure, l'esposizione), умаривания голодом, удавления, удушения, отравления или путем применения орудий убийства» ([Langer 1974: 353]; ср.: [Langer 1978]). Ди Белло и Мериньоло возражают, указывая, что оставление и подбрасывание детей (l'esposizione dei bambini e il loro abbandono presso i brefotrofi) нельзя рассматривать как примеры детоубийства. «В действительности, — утверждают они, — феномен оставления (abbandono) младенцев и детоубийства (infanticidio), хотя и имеют не-

[22] Стоит указать, что глаголы с данным значением имелись и в греческом, и в латыни. В греческом это глагол ἐκτίθημι, известный как в классических текстах ([Liddell, Scott, I: 522] с примерами из Геродота и Аристофана), так и в текстах патристических [Lampe 1961: 440]; в последних (например, в Строматах Климента Александрийского 2.18 с аллюзией на упоминавшийся выше Апокалипсис Петра) детоубийство трактуется как грех. В латыни греч. ἐκτίθημι соответствует expono ([Lewis, Short 1962: 697] с примерами из Плавта, Теренция, Тита Ливия и т. д.). В классических текстах, естественно, нет того декриминализирующего переосмысления, которое мы находим в текстах на новых европейских языках.

[23] Как нам известно из разнообразных источников, для умерщвления новорожденных применялись разные способы: оставление без присмотра, выбрасывание из дома (на улицу, в лес и т. д.), удушение, утопление в разного рода искусственных и естественных водоемах и т. д. Почему отдельные языки придают обобщающее значение одному из этих способов, остается неясным, во всяком случае нет достаточных оснований утверждать, что в разных обществах были разные излюбленные способы и в качестве обобщающего слова использовалось обозначение этого типичного действия.

что общее, не совпадают; это два разных типа поведения; в первом случае распространенное и устойчивое в свое время поведение родителей, вверяющих новорожденных их судьбе, а позднее (доверяющих их) институтам призрения, во втором — преступное поведение матери, которая уничтожает (sopprime) собственное только что родившееся дитя» [Di Bello, Merignolo 1997: 16]. Ди Белло и П. Мериньоло занимаются XVIII в. и позднейшим периодом и привносят то различие в понятиях, которое характерно для реконцептуализации Нового времени. Для более ранних эпох определение Ленгера сохраняет свою силу.

Данная контроверса иллюстрирует и еще один процесс семантического переосмысления, а именно новое понимание слова *детоубийство* (*infanticidio*). Слова с данным значением и данной словообразовательной структурой хорошо представлены во всех европейских языках и представляют собой заимствования или кальки из латыни и греческого, ср.: лат. infanticidium, гр. *παιδοκτονία*, *παιδοφονία*, *παιδοσφαγία*, фр. infanticide, англ. infanticide, ит. infanticidio, исп. infanticidio, нем. Kindesmord, Kindestötung, цел. **дѣтооубииство**, **дѣтогоубленик**[24], **чадооубиеник**, рус. *детоубийство*; такую же структуру имеют и обозначения агента данного действия: лат. infanticida, гр. *παιδοκτόνος*, *παιδοφονεύς*, фр. infanticide, англ. infanticide, ит. infanticida, исп. infanticida, нем. Kindesmörder, Kindesmörderin, цел. **дѣтооубиица**, **дѣтооубиниць**, **чадооубиица**, рус. *детоубийца*, *чадоубийца*. В нашей перспективе весьма знаменательно, что вплоть до текстов, созданных в Новое время, эти обозначения практически не прилагаются к умерщвлению новорожденных их родителями или к самим родителям. В Новое время такие употребления появляются в качестве инновации, указывая тем самым на реконцептуализацию рассматриваемой нами социальной практики.

В греческом *παιδοκτονία*, *παιδοκτόνος* и т. д. употребляется в контекстах, не связанных с умерщвлением новорожденных их родителями, например, у Эврипида в приложении к обезумевшему Гераклу, который убивает своих детей, находящихся отнюдь не в младенческом возрасте [Liddell, Scott 1961, II: 1287—1288]. В патристической литературе эти слова могут относиться к Ироду, Симону Волхву и Аврааму [Lampe 1961: 997]; как правило, речь не идет об убийстве новорож-

[24] В словосочетании **иродово дѣтогоукленик**. Это слово может также обозначать вытравление плода [СДРЯ XI—XIV вв., II: 167] — значение, которое нас в настоящее время не интересует.

денных их родителями (ср.: [Gray 2001: 322, примеч. 36]). Избиение младенцев может называться *παιδοφονία* и *παιδοσφαγία* [Lampe 1961: 997]; эти слова также обозначают ритуальное убийство детей. В классической латыни infanticidium и infanticida отсутствуют; infanticidium появляется лишь у христианских авторов, начиная с Тертуллиана, когда он защищает христиан от обвинений в ритуальном убийстве детей или осуждает языческую практику выбрасывания и умерщвления младенцев [Thesaurus VII: 1: col. 1351—1352; Lewis, Short 1962: 943]; infanticida встречается у того же Тертуллиана [Ibid.] и получает распространение в мистериях про царя Ирода (ср. известную трагедию Д. Геинзиуса «Herodes infanticida», 1632 г.).

То же самое мы наблюдаем и в церковнославянском. В нем **дѣтоѹбииство** отмечается только в применении к избиению младенцев Иродом (**иродово дѣтоѹбииство**), ср. в Словах Григория Богослова XIV в. «**иродово же дѣтоѹбииство възненавиди ѹбииства ради**» (л. 12г, ср. еще л. 86в — [СДРЯ XI—XIV вв., II: 168]). В применении к избиению младенцев в переводе Иосифа Флавия появляется и ѵадооубиение: «**тоѹ же смотрѧхѹ вси соѹрї и жидове. чающе концѧ дѣꙗнию. и никтоже мнѣаъ бы, иродоѹ жестокоѹ и скверноѹ до чѧдооѹбиению**» [Флавий I: 122]. Слово **дѣтоѹбиниць** встречается в одном контексте в применении к Аврааму, а в другом в применении к Гераклу [СДРЯ XI—XIV вв., II: 168]. То же слово в форме **дѣтоѹбиница** появляется в приложении к Ироду, см.: «**ваъсви въ виѳлеомѣ** ⟨...⟩ **люта дѣтоѹбиницю оставиша порѫгана**» (Ильина книга — [Крысько 2005: 394]); «**и въ ꙗсаьхъ възлеже. и иродл дѣтоѹбиница. бѣжати въсприꙗлъ єси**» (Стихирарь XII в. — [Schidlovsky 2000: л. 93]); «яко детоубица Иродъ» ([ПСРЛ XIX: [Казанский летописец], стб. 30]; ср. еще Казанская история, XVI в., л. 34 об. — [Моисеева 1954: 64]). Его можно найти также в пассаже из Пчелы: «**Идѣже дѣтии не наказають цѣломоѹдрїю и законъныиъ вещем, то не ѿцн соѹть, но дѣтоѹбиници**» [СДРЯ XI—XIV вв., II: 168]. В аналогичном контексте употреблено и слово **чадоѹбиница**: «окаяннииж суть рождшии иж злобнымъ си житием чадом соблазняют чадоубицы бо суть сии члвцы нежели родитилие ибо хуждьшее раждают а лучшее убивают раждают убо плот тлѣнную убивают же дшу безсмертную» (Наказание чадом XVIII в. — [Буш 1918: 111]). И в двух последних метафорических употреблениях речь не идет об убийстве новорожденных.

В новых европейских языках отмеченные выше заимствования из латыни появляются в XVI—XVII вв. первоначально в том же значении, которое мы находим в латинских текстах этого же периода. Так,

в английском одно из первых употреблений встречается в «Глоссографии» Томаса Блаунта (1656 г.) с пояснением «a slaying or killing of Infants, child-murthering; such was that of Herod» (OED, s.v. infanticide); между тем в XVIII в. это слово приобретает преимущественное значение умерщвления новорожденных, так что Бентам в 1789 г. определяет его как «homicide committed upon a new born child with the consent of its father and mother» [Там же][25]. Во французском слово infanticide в значении 'детоубийца' впервые фиксируется в 1564 г., в значении 'детоубийство' — в 1611 г. в словаре Котгрейва («Dictionarie of the French and English Tongues») со значением 'meurtre d'un enfant' ([Trésor X: 170; Robert V: 563]; ср.: [Littré IV: 954]); первоначальное значение неясно, но для современного языка указывается, что преимущественно имеется в виду умерщвление новорожденных их родителями, ср. у Литтре: «Meurtre d'un enfant, et; particulièrement, d'un enfant nouveau-né, et, plus particulièrement, d'un enfant nouveau-né par la mer qui vient de le mettre au monde» [Ibid.][26]. В итальянском *infanticidio* практически не употреблялось до конца XVI в. [Trexler 1973: 105], а в постоянном употребление оказалось уже со значением 'uccisione volontaria di un bambino' [GDLI VII: 899].

В России криминализация умерщвления новорожденных происходит существенно позднее, чем на Западе. Как уже говорилось, законодательные акты, в которых умерщвление новорожденных трактуется как полноценное убийство, появляются при Петре I. К этому же времени относится и первый процесс, на котором за умерщвление младенца был вынесен смертный приговор — процесс Марии Гамильтон в 1719 г. В этих условиях и, возможно, под влиянием аналогичного употребления в новых европейских языках слово *детоубийство* расширяет свое

---

[25] Как лишь с небольшими неточностями отмечает М. Джексон, говоря о значении слова *infanticide*: «English writers did not apply this term to the murder of children of any age in the eighteenth century. I have found no listing of the word in any law manual or medical text from the period and it does not appear in the surviving court records. Eighteenth-century editions of Samuel Johnson's dictionary referred to 'infanticide' only as the 'slaughter of the infants by Herod.' ⟨...⟩ [T]he word 'infanticide' only came into routine use in the nineteenth century in England, when a number of writers began to focus on the medical and legal issues raised by such cases» ([Jackson 1996: 6]; ср. [Dickinson, Sharpe 2002: 35—36]).

[26] Во французской судебной практике в XIX в. могло специально уточняться, что infanticide подразумевает умерщвление младенцев «au moment où il vient de naître ou dans un temps très rapproché de celui de sa naissance» — когда имеется возможность скрыть рождение младенца. В юридическом смысле убийство, совершенное позже, уже не является инфантицидом [Brouardel 1897: 10—11].

значение, начиная прилагаться и к убийству младенцев их родителями. В Словаре русского языка XVIII в. первое подобное употребление фиксируется в сочинениях Ломоносова: «⟨Неверная жена⟩ боясь бесславия и от мужних родителей попреку и побоев, легко может поступать на детоубивство» [СРЯ XVIII в., VI: 118], хотя имеются и несколько более ранние примеры, ср.: «Доношеніе г. Риги судей, которое подалъ ген.-директоръ экономіи фонъ Фелькерзамъ, о пресѣченіи дѣтоубійства рождающихся отъ блудодѣянія и объ отставкѣ обыкновенной публичной въ церкви блудной скамейки» (Бумаги кабинета министров 1735 г. — [СбРИО CXI: 51])[27]. Аналогичную эволюцию совершает и *чадоубийца*, ср.: «Послѣ чего читаны были другіе законы о чадоубійцахъ: во первыхъ, изъ уложенія XX главы 3 пунктъ, а потомъ 177 года 89 ст. о томъ, что дѣлать должно съ тѣмъ, который убьетъ своего сына или дщерь до смерти» (Дневная записка Комиссии Нового Уложения 1768 г. — [СбРИО XXXII: 149])[28]. В более позднее время *детоубийство* (и *детоубийца*) употребляются в данном значении постоянно (так что это значение становится едва ли не основным), в частности в памятниках уголовного законодательства[29]. И в этом случае семантический сдвиг указывает на совершившуюся в обществе переоценку социальных практик.

[27] Понятно, что старые значения продолжают при этом существовать. В Словаре русского языка XVIII в. они иллюстрируются следующими примерами: «Наченшубося безбожному в Вифлеемѣ дѣтоубийству, ... абие стая Елисавеѳ, похитивши отрочя Иоанна, ... бѣжа в горы» (Кн. жит. 1711, 35); «Но царевичь ⟨Алексей Петрович⟩ ... плакал и хулил его царское величество, нарекая дѣтоубийцею» (Устр. 625) [СРЯ XVIII в., VI: 118].

[28] Видимо, в первой половине XVIII в. в период становления у слов *детоубийца* и *чадоубийца* терминологического значения 'родитель, умерщвляющий своего новорожденного младенца', появляются и окказионализмы с данным значением. Так, в одном документе Св. Синода 1743 г. говорится о *младенцегубителе* беглом крестьянине Степане Смирнове («обвинявшегося в убийстве прижитаго им блудно с девкою младенца, котораго он живым затоптал в снегу»), а его преступление называется *младеицегубительством* [ОДДС XXIII: стб. 116—119]. Словарем русского языка XVIII в. эти окказионализмы, разумеется, не фиксируются. В сделанном существенно позднее (в начале XX в.) описании этого казуса говорится, понятно, о *детоубийце* и *детоубийстве*.

[29] В этой связи стоит процитировать А. Д. Любавского, который писал о русской терминологии уголовного права: «В русском уголовном праве слово детоубийство произошло, очевидно, чрез буквальный перевод вышупомянутых иностранных названий [лат. infanticidium, фр. infanticide, нем. Kindermord. — *В. Ж.*] и появилось очень поздно, именно употреблено было в первый раз в т. XV Угол. зак. изд. 1832 г., причем определено было таким образом, что «детоубийство есть убийство детей в утробе матери»; убийство детей уже родившихся названо было в том же издании Св. уг. зак. *чадоубийством*. В последнем издании Уложения о наказаниях (1866 г.) ни то, ни другое слово более не встречаются; но судебная практика усвоила слову детоубийство значение убиения родителями своих детей» [Любавский IV: 57—58].

Некоторые итоги. Итак, практика умерщвления новорожденных их родителями несомненно существовала и в средневековой Руси, и в России Нового времени. О ее распространенности однозначные исторические свидетельства отсутствуют. Однако свидетельства филологические позволяют думать, что ситуация в России не отличалась сколько-нибудь существенно от ситуации в Западной Европе — с той лишь оговоркой, что процессы переоценки этой социальной практики протекают здесь существенно (на два-три века) позже. Действительно, некриминализованное умерщвление младенцев обозначается у русских глаголами *заспать*, *приспать*, которые, можно предполагать, обнаруживают в своем семантическом развитии те же семантические сдвиги, что и фр. *exposer*, англ. *to expose* и т. д. Так же как и в случае с *exposer*, перемена в отношении к умерщвлению новорожденных приводит к тому, что обозначаемое глаголами *заспать* и *приспать* действие переосмысляется как не связанное с намерением убить ребенка. Вместе с тем, так же как лат. *infanticidium*, фр. infanticide и т. д. рус. (цел.) *детоубийство* первоначально не прилагается к умерщвлению новорожденных их родителями, приобретая это значение лишь позднее, в результате семантического сдвига, сопровождающего изменение в отношении к рассматриваемому деянию. И в этом случае семантическое развитие в русском и в ряде западноевропейских языков обнаруживают разительное сходство. Такого рода параллели в понятийном развитии не появляются случайно, они свидетельствуют о параллелизме в социальных и ментальных процессах. В силу этого филологические данные дополняют в рассматриваемом случае данные исторические и позволяют экстраполировать схемы социального развития от одного социума к другому.

Литература

Алмазов I—III — *А. Алмазов.* Тайная исповедь в православной восточной Церкви. Опыт внешней истории. Т. I—III. Одесса, 1894. [Репринт. М.: Паломник, 1995.]

БРС 1962 — Беларуска-рускі слоўник / Пад рэд. К. К. Крапіва. М.: Дзяржаўнае выдавецтва замежных і нацыянальных слоўнікаў, 1962.

Буш 1918 — *В. В. Буш.* Памятники старинного русского воспитания (К истории древне-русской письменности и культуры). Пг., 1918.

Владимирский-Буданов 1877 — *М. Ф. Владимирский-Буданов.* Отношение между Литовским Статутом и Уложением царя Алексея Михайловича.

(По поводу «Истории кодификации» С. В. Пахмана. СПб. 1876 г.) // Сборник государственных знаний. Т. IV. СПб.: Изд. Д. Е. Кожанчикова, 1877. Критика и библиография. С. 3—38.

Гернет 1911 — *М. Н. Гернет.* Детоубийство: Социологическое и сравнительно-юридическое исследование. М.: Типография Московского ун-та, 1911.

Гинзбург 1904 — *Н. Н. Гинзбург.* Призрение подкидышей в России // Трудовая помощь. 1904. № 4. С. 491—518, № 5, 595—621, № 6, 72—102.

Гринченко I—IV — *Б. Д. Гринченко.* Словарь української мови. Т. I—IV. Київ: Вид-во АН Украшськоі РСР, 1958—1959 [репринт].

Даль I—IV — *В. И. Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. Т. I—IV. СПб.; М., 1880—1882 (репринт: М.: Русский язык, 1978).

Евгеньева I—IV — Словарь русского языка в четырех томах / Под ред. А. П. Евгеньевой. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1957—1961.

Живов 2002 — *В. М. Живов.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002.

Живов 2004 — *В. М. Живов.* Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М.: Новое литературное обозрение, 2004.

Законодательство Петра I — Законодательство Петра I / Под ред. А. А. Преображенского, Т. Е. Новицкой. М.: Изд-во «Юридическая литература», 1997.

Зеленин 1995 — *Д. К. Зеленин.* Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественною смертью и русалки. М.: Индрик, 1995.

Камерон 1932 — *A. Cameron.* The Exposure of Children and Greek Ethics // The Classical Review. Vol. 46. № 3. 1932. P. 105—114.

Корогодина 2006 — *М. В. Корогодина.* Исповедь в России в XIV—XIX веках. Исследования и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.

Крысько 2005 — Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131 / Лингвистич. издание, подгот. текста, коммент., словоуказатели В. Б. Крысько. М.: Индрик, 2005.

Лавров 2000 — *А. С. Лавров.* Колдовство и религия в России. 1700—1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000.

Лаппо 1916 — *И. И. Лаппо.* Литовский Статут в московском переводе-редакции. Юрьев, 1916 (= Летопись занятий имп. Археографической комиссии за 1915 г. Вып. 28. Пг., 1916).

Лопарев 1895 — Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691 года. Сообщение X. Лопарева. [СПб.], 1895 [Памятники древней письменности, CVIII].

Любавский I—IV — *А. Д. Любавский.* Юридические монографии и исследования. Т. I—IV. СПб.: Общественная польза, 1867—1878.

Маньков 1980 — *А. Г Маньков.* Уложение 1649 года — кодекс феодального права России. Л.: Наука, 1980.

Миронов I—II — *Б. Н. Миронов.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. Т. I—II. 3-е изд., исправл. и доп. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.

Миронов 1984 — *Б. Н. Миронов.* История холопства в России в освещении американского историка // История СССР. 1984. № 3. С. 194—206.

Моисеева 1954 — Казанская история / Подгот. текста, вступит. ст. и примеч. Г. Н. Моисеевой. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954.

ОДДС I—XLIX — Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. I—XLIX. СПб., 1869—1914.

Ожегов, Шведова 1997 — *С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова.* Толковый словарь русского языка. 4-е изд. М., 1997.

Оссовецкий 1969 — Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области) / Под ред. И. А. Оссовецкого. М.: Наука, 1969.

Павлов 1872 — *А. С. Павлов.* Номоканон при Большом Требнике, изданный вместе с греческим подлинником, до сих пор неизвестным, и с объяснениями издателя. Одесса: Типография Ульриха и Шульце, 1872.

Писемский 1959 — *А. Ф. Писемский.* Собрание сочинений: В 9 т. М.: Правда, 1959.

Платонов 1991 — *А. Платонов.* Чевенгур. М.: Высшая школа, 1991.

ПЛДР XII в. — Памятники литературы Древней Руси. XII век / Под ред. Д. С. Лихачева. М.: Художественная литература, 1980.

ПСЗ I—XLV — Полное собрание законов Российской империи. (Собрание 1-е). Т. 1—45. СПб., 1830.

ПСПР I—X — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. I—X. СПб./Пг., 1869—1916.

ПСРЛ I—XLI — Полное собрание русских летописей, издаваемое Археографическою комиссиею. Т. I—XXXIX. СПб.; М., 1841—1995.

Пятковский 1874 — *А. П. Пятковский.* Начало воспитательных домов в России // Вестник Европы (год IX). 1874. № 11. С. 260—305.

РИБ I—XXXIX — Русская историческая библиотека, изд. Археографическою комиссиею. Т. I—XXXIX. СПб./Пг./Л., 1872—1927.

Романов 1966 — *Б. А. Романов.* Люди и нравы древней Руси: Историко-бытовые очерки XI—XIII вв. М., 1966.

САР[1] I—VI — Словарь Академии Российской. Ч. I—VI. СПб., 1789—1794.

САР[2] I—VI — Словарь Академии Российской, по азбучному порядку расположенный. Ч. I—VI. СПб., 1806—1822.

СБГПЗБ I—V — Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларуси і яе пагранічча. Т. I—V. Мінск: Навука і тэхніка, 1979—1986.

СбРИО I—CXLVIII — Сборник Русского исторического общества. Т. I—CXLVIII. СПб./Пг., 1867—1916.

СДРЯ XI—XIV вв. — Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.): В 10 т. М.: Русский язык, 1988—2007 (продолжающееся издание).

Семенова 1982 — *Л. Н. Семенова*. Очерки истории быта и культурной жизни России (Первая половина XVIII в.). Л.: Наука, 1982.

Смирнов 1912 — *С. И. Смирнов*. Материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины. (Тексты и Заметки) // Чтения в Имп. Обществе Истории и древностей российских. 1912. Кн. 3 (242).

Соловьев I—XV — *С. М. Соловьев*. История России с древнейших времен. Кн. I—XV. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1960—1966.

СРГК I—VI — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Под ред. А. С. Герда. Вып. 1—6. СПб.: Изд-во СПб. университета, 1994—2005.

СРНГ I—XXXVIII — Словарь русских народных говоров. Т. I—XXXVIII. Л./СПб.: Наука, 1965—2004 (продолжающееся издание).

СРЯ XI—XVII вв. — Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. I—XXVII. М.: Наука, 1975—2006 (продолжающееся издание).

СРЯ XVIII в. — Словарь русского языка XVIII века. Вып. I—XIV. СПб.: Наука, 1984—2004 (продолжающееся издание).

ССРЛЯ I—XVII — Словарь современного русского литературного языка. Т. I—XVII. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950—1965.

Суворов 1888 — *Н. С. Суворов*. Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1888.

Суворов 1893 — *Н. С. Суворов*. К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль, 1893.

СУМ I—XI — Словник української мови. Т. I—XI. Київ: Наукова думка, 1970—1980.

СЦРЯ I—IV — Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Имп. Академии наук. Т. I—IV. СПб., 1847.

Титова 1987 — *Л. В. Титова*. «Беседа отца с сыном о женской злобе». Исследов. и публ. текстов. Новосибирск: Наука, 1987.

Уложение 1987 — Соборное уложение 1649 года. Текст. Комментарии / Под ред. А. Г. Манькова. Л.: Наука, 1987.

УРС I—VI — Украинско-русский словарь / Под ред. И. Н. Кириченко. Т. I—VI. Киев: Изд-во АН Укр. ССР, 1953—1963.

Флавий I—II — «История Иудейской войны» Иосифа Флавия: Древнерусский перевод / Изд. подгот. А. А. Пичхадзе, И. И. Макеева, Г. С. Баранкова, А. А. Уткин. Т. I—II. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Шмелев 1998 — *И. Шмелев*. Собрание сочинений: В 5 т. М.: Русская книга, 1998.

Щапов 1976 — Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. / Издание подгот. Я. Н. Щапов. М.: Наука, 1976.

Bello, Merignolo 1997 — *G. Di Bello, P. Merignolo.* Il rifiuto della maternità: L'infanticidio in Italia dall'Ottocento ai giorni nostri. Pisa: Edizioni ETS, 1997.

Brouardel 1897 — *P. Brouardel.* L'Infanticide. Paris: Librairie J.-B. Baillière et fils, 1897 [Cours de médicine légale de la faculté de médecine de Paris].

Brown 1988 — *P. R. L. Brown.* The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York: Columbia University Press, 1988.

Brulé 1992 — *P. Brulé.* Infanticide et abandon d'enfants. Pratiques grecques et comparaisons anthropologiques // Dialogues d'histoire ancienne. № 18(2). 1992. C. 53—90.

Coleman 1974 — *E. R. Coleman.* L'infanticide dans le Haut Moyen Age // Annales: economies, societes, civilisations. 29. 1974. P. 315—335.

Dickinson, Sharpe 2002 — *J. R. Dickinson, J. A. Sharpe.* Infanticide in Early Modern England: the Court of Great Sessions at Chester, 1650—1800 // Infanticide: Historical Perspectives on Child Murder and Concealment, 1550—2000. Aldershot; Burlington: Ashgate Publishing, 2002. P. 35—51.

DAF4 I—II — Dictionnaire de L'Académie française. 4me éd. T. I—II. Paris: Chez la Veuve de Bernard Brunet, 1762.

Gavitt 1996 — *P. Gavitt.* Infant Death in Late Medieval Florence: The Smothering Hypothesis Reconsidered // *C. J. Itnyre* (ed.). Medieval Family Roles: a Book of Essays. New York: Garland Pub, 1996. P. 137—153.

GDLI I—XXI — Grande dizionario della lingua italiana. Vol. I—XXI. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1961—2002.

Georgi 1793 — *J.-G. Georgi.* Description de la ville de St. Petersbourg et ses environs. St. Petersburg, 1793.

Gray 2001 — *P. Gray.* Abortion, Infanticide, and the Social Rhetoric of the Apocalypse of Peter // Journal of Early Christian Studies. 9: 3. 2001. P. 313—337.

Hanlon 2003 — *G. Hanlon.* L'infanticidio di coppie sposate in Toscana nelle prima età moderna // Quaderni storici. 2003. № 113. P. 453—498.

Harris 1982 — *W. V. Harris.* The Theoretical Possibility of Extensive Infanticide in the Graeco-Roman World // The Classical Quarterly. New Series. Vol. 32. 1982. № 1. P. 114—116.

Hellie 1982 — *R. Hellie.* Slavery in Russia, 1450—1725. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1982.

Himmelfarb 1983 — *M. Himmelfarb.* Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1983.

Hoffer, Hull 1981 — *P. C. Hoffer, N. E. H. Hull.* Murdering Mothers: Infanticide in England and New England 1558—1803. New York; London: New York Univ. Press, 1981. [New York University School of Law. Series in Legal History. 2.]

Jackson 1996 — *M. Jackson*. New-born Child Murder: Women, Illegitimacy and the Courts in Eighteenth-century England. Manchester; New York: Manchester University Press, 1996.

Kellum 1974 — *B. A. Kellum*. Infanticide in England in the Later Middle Ages // History of Childhood Quarterly. I. 1974. P. 367—388.

Lampe 1961 — A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford: Claredon Press, 1961.

Langer 1974 — *W. L. Langer*. Infanticide: A Historical Survey // History of Childhood Quarterly. I. 1974. P. 353—365.

Langer 1978 — *W. L. Langer* Infanticidio: una rassegna storica // *T. McKeown*. L'aumento della populazione nell'era moderna. Milano: Feltrinelli, 1978. P. 225—238.

Levin 1986 — *E. Levin*. Infanticide in Pre-Petrine Russia // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge. 34. 2. 1986. P. 215—224.

Lewis, Short 1962 — *C. T. Lewis*, *C. Short*. A Latin Dictionary. Oxford: Claredon Press, 1962.

Liddell, Scott 1961 — *H. G. Liddell*, *R. Scott*. A Greek-English Lexicon. A New Ed. Oxford: Claredon Press, 1961.

Littré I—VII — *É. Littré*. Dictionnaire de la langue française. Éd. integrale. Vol. I—VII. Paris: Gallimard, 1956—1958.

McNeill, Gamer 1990 — *J. T. McNeill*, *H. M. Gamer* (eds.). Medieval Handbooks of Penance: A Translation of the Principal Libri Poenitentiales and Selections from Related Documents. New York: Columbia Univ. Press, 1990.

Mommsen 1899 — *Th. Mommsen*. Römisches Strafrecht. Leipzig: Duncker & Humblot, 1899.

Noonan 1966 — *J. T. Noonan*, Jr. Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1966.

OED — Oxford English Dictionary online [electronic resource]. Oxford: Oxford University Press, 1999— (updated quarterly).

Prosperi 2005 — *A. Prosperi*. Dare l'anima. Storia di un infanticidio. Torino: G. Einaudi, 2005.

Ransel 1988 — *D. L. Ransel*. Mothers of Misery: Child Abandonment in Russia. Princeton: Princeton Univ. Press, 1988.

Robert I—VI — *P. Robert*. Le grand Robert de la langue française. T. I—VI. Nouv. éd. augm. Paris: Dictionnaires Le Robert, 2001.

Schidlovsky 2000 — Sticherarium palaeoslavicum petropolitanum / Edendum curavit N. Schidlovsky // Codex Palaeoslavicus n.34.7.6 Bibliothecae Academiae Scientiarum Rossicae phototypice depictus. Hauniae: C. A. Reitzel, 2000.

Ševčenko 1981 — *I. Ševčenko*. Levels of Style in Byzantine Prose // XVI Internationaler Byzantinistenkongress. Wien, 4.—9. Oktober 1981. Akten, I/1. Wien, 1981. S. 289—312. [Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 31/1.]

Stone 1977 — *L. Stone*. The Family, Sex and Marriage in England, 1500—1800. New York: Harper & Row, 1977.

Thesaurus I — Thesaurus linguae latinae editus iussu et auctoritate consilii ab Acedemiis societatibusque diversarum nationum electi. Vol. I. Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri. 1900— (продолжающееся издание).

Trésor I—XVI — Trésor de la langue française; dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789—1960), publié sous la direction de Paul Imbs. Vol. I—XVI. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1971—1994.

Trexler 1973 — *R. C. Trexler*. Infanticide in Florence: New Sources and First Results // History of Childhood Quarterly: The Journal of Psychohistory, I. 1973. № 1. P. 98—116.

Wrightson 1982 — *K. Wrightson*. Infanticide in European History // Criminal Justice History. 1982. № 3. P. 1—20.

В. М. ЖИВОВ

ГРѢХОВОДНИК. К ИСТОРИИ СЛОВА И ПОНЯТИЯ

Слово *грѣховодник* ставит не столько моральные проблемы (как раз эти проблемы оно, как мы увидим далее, предназначено снимать), сколько проблемы лингвистические и историко-культурные. Неясным образом обстоит дело с его происхождением — как в плане словообразовательного типа, так и в смысле реальной истории; как показывают словари, возникают сложности с определением его значения; и, наконец, как видно из трудностей его перевода на разные европейские языки, оно обладает специфическими историко-культурными коннотациями, характеризуя тем самым особую русскую (или восточнославянскую) «картину мира». Не ставя перед собой задачу дать исчерпывающий ответ на все встающие в этой связи вопросы, я попытаюсь в настоящей работе свести воедино те сведения, которыми мы располагаем, сделать на этом основании ряд выводов и обозначить те проблемы, которые требуют дальнейшего исследования.

Словообразовательная модель. В «Академической грамматике» 1980 г. В. В. Лопатин замечает: «Существительные [сложные] с суф. -ник ⟨…⟩ называют предмет (лицо или орудие), производящий действие или предназначенный для выполнения действия, названного глагольной основой и конкретизированного в первой основе. Глагольные основы — такие же, как и в суффиксальных существительных на *-ник* [не являющихся сложными словами] ⟨…⟩ В качестве первой основы выступают основы существительных: *идолопоклонник*, *клятвопреступник*, *богохульник* (устар.), *моноторазменник* (нов.), *соломоподъемник* (нов.), в *низкопоклонник* — основа прилагательного. Обособлено по значению *греховодник* ‘тот, за кем водятся грехи’ (разг. устар.). Тип проявляет продуктивность лишь в сфере технической терминологии» ([АГ 1980, I: 247]; о неадекватности стилистических

помет будет сказано ниже). Словообразовательная модель, которую, видимо, имеет в виду В. В. Лопатин, может быть определена как трансформация глагольной группы с переходным глаголом и прямым дополнением, оформляющаяся суффиксом *-ник* и получающая значения агента или инструмента соответствующего действия (выраженного глагольной основой). Именно на фоне этой модели, которая для слова *греховодник* не подходит, данное сложное слово оказывается «обособленным».

Отметим, что данная модель может трактоваться несколько шире, как трансформация глагольной группы, в которой первая основа выступает как один из аргументов глагола (объектность необязательна), ср.: *чревоугодник* (< *угождать чреву*), *огнепоклонник* (< *поклоняться огню*), *рукоблудник* (< *блудить руками*) и даже *миропомазанник* (< *помазать миром*); в последнем случае композит обозначает не агента действия, а его объект. Справедливо, однако, что даже и под эту расширенную модель *греховодник* не подпадает. Если считать, как Лопатин, что трансформируемой предикативной группой является *грехи водятся за X-ом*, *грехи* являются субъектом, *X* — локусом бытийного глагола, а композит обозначает несубъектного агента. Если композит *греховодник* действительно реализует данную трансформацию, она несомненно уникальна — в частности и потому, что бытийные глаголы в образовании сложных слов, как правило, не участвуют (предикативные группы с бытийными глаголами в композиты не трансформируются).

Более адекватной кажется иная модель порождения данного слова. Корень *вод-* (и приставочные образования с этим корнем) появляется в целом ряде сложных прилагательных с варьирующейся синтаксической структурой трансформируемой в это прилагательное предикативной группы. Наряду с *хороводный* (< *водить хор*) или *водопроводный* (< *проводить воду*) находим *пчеловодный* (< *разводить пчел*, 'профессионально заниматься пчелами'), *путеводный* (< *вести / водить по пути/путем*), *трубопроводный* (< *вести / водить по трубам*). Корень *вод-* в этих контекстах можно трактовать как аффиксоид; при такой трактовке вопрос о синтаксических валентностях соответствующего глагола и о том, как с ними соотносится вторая основа композита, становится иррелевентным. Здесь, правда, возникают две сложности.

Во-первых, с рассмотренными прилагательными по преимуществу соотносятся существительные с нулевым суффиксом (*хоровод*, *водопровод*, *трубопровод* и т. д.), а не с суффиксом *-ник*. Однако *-ник* является стандартным номинализатором, соотносящимся с адъек-

тивным суффиксом *-н-*, в особенности в случае морфологически неоднокомпонентной основы (ср.: *международный — международник, нагрудный — нагрудник, третьеразрядный — третьеразрядник, безобразный — безобразник, подзаборный — подзаборник*, ср. также необходимые адъективные корреляты в: *любовный — любовник, верховный — верховник*); *греховодник*, таким образом, может рассматриваться как нормальный субстантивный коррелят прилагательного *греховодный*.

Во-вторых, в современном русском литературном языке прилагательное *греховодный* отсутствует. Это обстоятельство, однако, объясняется случайностями нормализации, поскольку в говорах данное прилагательное представлено (см. [СРНГ VII: 135]) и у Даля фиксируется [Даль I: 403]. В народной речи, откуда и происходит интересующее нас слово (см. ниже), имеется и прилагательное, и существительное. Таким образом, *греховодник* может быть соотнесено с *греховодный*, хотя последнее слово и выпало из литературного узуса.

Значение. Словарные дефиниции. Рассуждения о словообразовательной структуре слова *греховодник* имеют не одно лишь значение упражнений в области формальной деривации. Они указывают на неординарность внутренней формы данного слова. Словообразовательная нестандартность обусловила, как мне представляется, семантические странности в его начальной лексикографической трактовке.

Впервые слово *греховодник* фиксируется в Словаре Академии Российской. Здесь даются слова *грѣхово́дникъ, грѣхово́дничаю, грѣхово́дство* [САР[1], I: стб. 396]. В статье *грѣховодникъ* говорится: «простонар. Человѣкъ соблазнительными своими поступками другихъ ко грѣху приводящий. *Что ты затѣваешь грѣховодникъ*» [Там же]. Соответствующие дефиниции и у однокоренных слов: *грѣховодничаю* — «простонар. Привожу кого соблазнительными поступками ко грѣху, или вздорнымъ нравомъ къ смутамъ, ко враждѣ»; *грѣховодство* — «рѣдкоупотр. Соблазнительныя поступки, приводящія другихъ ко грѣху, къ проступкамъ» [Там же][1]. Словарь 1847 г. несколько меняет состав лексического гнезда, однако в целом воспроизводит дефини-

[1] Отличия второго издания словаря [САР2, I: стб. 1282—1283] незначительны: *грѣховодникъ* «въ простор.: человѣкъ, соблазнительными своими поступками другихъ ко грѣху приводящий. *Что ты затѣваешь, грѣховодникъ*» [Там же: стб. 1282]; *грѣховодничать* — «простонар. приводить кого соблазнительными поступками ко грѣху»; *грѣховодство* — «рѣдко употр. соблазнительныя поступки, приводящія другихъ ко грѣху, къ беззаконію» [Там же: стб. 1283].

цию, сохраняя каузальный элемент: «грѣхо**водникъ**, Въ просторѣчіи: вводящій другаго въ грѣхъ» [СЦРЯ 1847, I: 299]. Дефиниции однокоренных слов производны от только что процитированной: «**грѣховодница**, Вводящая другихъ въ грѣхъ»; «**грѣховодничанье**, Дѣйствіе грѣховодника»; «грѣхо**водничать**, Вводить другихъ въ грѣхъ»; «**грѣховодническій**, Свойственный **грѣховодникамъ**» [Там же]. Здесь же дается литературный пример из басни И. А. Крылова «Троеженец», перекочевывающий затем в другие словари:

Какой-то грѣховодникъ
Женился отъ живой жены еще на двухъ
(ср. [Крылов II: 28]).

Даль еще более расширяет лексический репертуар, однако в осмыслении значения идет вслед за академическими словарями: «***Грѣховодить*** или ***грѣховодничать***; соблазнять, совращать, вводить другихъ въ грѣхъ»; «***Грѣховодничанье***, дѣйствіе это, соблазнительные поступки, ***грѣховодство***»; «***Грѣховодническій*** или ***грѣховодный***, къ грѣховодству относящійся, соблазнительный»; «***Грѣховодникъ***, ***-ница***, ***грѣховодъ***, ***-водка***, кто грѣховодитъ» [Даль I: 403][2].

Как мы увидим ниже, каузальный элемент в реальном узусе никак не представлен, греховодник — это тот, кто сам грешит, а не тот, кто вводит других в грех. Крыловский троеженец сам нарушает седьмую заповедь, а не побуждает других к совершению этого соблазнительного поступка. Кажется весьма правдоподобным, что составители Словаря Академии Российской придумали дефиницию, исходя из сконструированной ими внутренней формы слова; они полагали, что ***греховодник*** является трансформом глагольной группы ***вводить в грех***; то, что при этом куда-то пропадал префикс ***в-***, составителей словаря могло не волновать[3]. Это своевольное этимологизирование

[2] Судя по составу приводимых слов, за Далем следует И. Я. Павловский, повторяющий и характерный момент в толковании своего предшественника, ср. у него: «**[грѣхо]-водъ, -водка, -водникъ, -водница** der Verführer, die V-in; **-водничаніе** das Verlocken zu Sünden, die Verführung; **-водничать** zu Sünden verlocken» и т. д. [Павловский 1900: 278].

[3] Здесь возникает вопрос о том, не повлиял ли на составителей Словаря Академии Российской польский язык (известно, что составители словаря интересовались аналогами собираемой ими лексики в других славянских языках; в какой степени и в каких случаях они прибегали к польскому, нуждается в дополнительных разысканиях). Можно было бы предположить, что составителям были известны польские слова *grzechozwodnictwo* и *grzechozwodziciel*, в значение которых входит каузальный элемент, который имеет в них и эксплицитное формальное выражение (приставка *z*-).

филологов XVIII в., запечатлевшись в словаре, дает о себе знать еще и через полтора столетия. Словарь современного русского языка в 17 томах воспроизводит и стилистическую характеристику, и элементы толкования Словаря Академии Российской, см. здесь: «**Греховодник**, а, м.; **греховодница**, ы, ж. *В просторечии*. Шутливо-укоризненное название нарушителя (нарушительницы) правил морали, общежития, *человек, подающий пример дурного поведения, наводящий на грех других*» ([ССРЛЯ III: стб. 393]; курсивные выделения мои. — *В. Ж.*). Сквозь курьезные и неудачные попытки свести к минимуму религиозные коннотации толкования здесь легко различимо влияние предшествующей лексикографии.

Я. К. Грот был куда более профессиональным филологом, чем его предшественники, и в лексикографические фантазии не пускался. Его толкование лаконично и каузального момента не содержит: «**Грѣхово́дникъ**, а, *м*. Ведущий грѣховную жизнь» (ср. еще: «**Грѣхово́дничать**, Вести грѣховную жизнь» [Грот 1895: стб. 926]). Иллюстрируя данное значение, Грот приводит уже известную нам цитату из Крылова и снабжает статью **грѣхово́дникъ** следующим замечанием: «Говорится и въ шутку кому-нибудь близкому, сдѣлавшему нескромную или шаловливую выходку. *Ахъ, вы грѣховодникъ!*» [Там же]. Дальнейшие лексикографические опыты в целом следуют Гроту (за отмеченным выше исключением семнадцатитомного словаря), по-разному комбинируя семантические элементы, зафиксированные в его словарной статье.

В словаре Карловича и др. эти слова характеризуются как малоупотребительные и снабжаются следующими толкованиями: «**Grzechozwodnictwo, a**, im. **a**. *prowadzenie do grzechu, pokusa, pokuszenie, kuszenie*»; «**Grzechozwodziciel, a**, im. **e** *ten, co mami do grzechu, kusiciel*» [**Karłowicz** I: 932]. Более правдоподобным, однако, кажется, что направление влияния было обратным. Отмеченные польские слова в реальных текстах, по всей видимости, не появляются, а своим существованием в польской лексикографии обязаны словарю С. Линде; действительно, Линде упоминает «Ross. грѣховодникъ **grzechozwodziciel*; грѣховодничать *do grzechu zwodzić*; грѣховодство **grzechozwodnictwo*» [**Linde** II: 144]. Словарь Линде, однако, представляет собой весьма специфический лексикографический труд: автор рассматривал его как шаг к созданию «общеславянского» языка в рамках большого «славянофильского» проекта. В силу этого Линде широко использовал материал разных славянских языков, создавая польские кальки для «недостающих» в польском слов [**Lewaszkiewicz** 1980]. Пользовался он и Словарем Академии Российской [Ibid.: 42], и именно из этого источника появляются, надо думать, *grzechozwodziciel* и *grzechozwodnictwo* [Ibid.: 100]. Замечательно, что, калькируя, Линде усваивает созданным им польским эквивалентам то значение, которое предложено Словарем Академии Российской, и приводит морфологическую структуру этих эквивалентов в соответствие с данными значениями (воспринимая тем самым структуру их русских прототипов как аномальную).

В Словаре Д. Н. Ушакова *греховодник* определяется как «(разг. укор. устар.) [р]аспущенный мужчина», в качестве оттенка значения указывается «[ш]алун, безобразник (о ребенке-мальчике; фам.)» [Ушаков I: стб. 621], *греховодничать* — как «(разг. укор. устар.) [в]ести себя легкомысленно, нескромно» [Там же]; примеры не приводятся. Заметно, как позднее и в семнадцатитомном словаре, идеологически мотивированное стремление избежать любых элементов религиозного дискурса, в частности, слова *грех* в дефиниции. Явно неслучайно «греховная жизнь» Грота заменяется распущенностью, т. е. развратом, выделяющим одну определенную линию аморального поведения — нарушение сексуальных запретов; это уточнение отражает, надо думать, господствующий узус (см. ниже). При таком определении не вполне оправданной оказывается трактовка семантики ‘шалун, безобразник’ как оттенка значения. Не совсем ясно, чем мотивирована фиксация данного оттенка: является ли это лишь пересказом гротовского замечания или отражает реальный узус. Более правдоподобным кажется последнее[4].

С. И. Ожегов, сокращая словарь Ушакова, оставляет только одно слово *греховодник* (разг.) и видоизменяет толкование, сохраняя лишь одно главное значение («Человек, падкий на соблазн») [Ожегов 1949: 131]. В Словаре С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой лексический репертуар слегка расширяется, а толкование опять меняется, хотя лишь в нюансах («(устар. разг.). Человек легкомысленно-весёлого и предосудительного поведения. *Старый г.*») [Ожегов, Шведова 1997: 145][5]. В словаре под ред. А. П. Евгеньевой нюансы отсутствуют: «Греховод-

[4] Мне не удалось найти примеров с данным значением в литературе XIX в., однако для *греховодницы* такое употребление может быть отмечено в очерке В. Г. Короленко «На затмении» (1887—1892 гг.); здесь бабушка обращается к двенадцатилетней девочке со словами: «Ты зачем убежала, греховодница, когда я не приказывала тебе?» [Короленко III: 71]. Хотя в последующей лексикографии это значение обычно не указывается, оно появляется в Словаре русских народных говоров (словарь, нужно напомнить, дифференциальный, т. е. фиксирующий лишь те слова и значения слов, которые отсутствуют в литературном языке), ср. здесь в статье греховодный: «1. Озорной, шаловливый (о ребенке). *Разбил блюдечко? Экой ведь греховодный мальчишка*»; в статье *греховодка*: «Баловница, шалунья (о девочке). *Ах ты греховодка* (на ребенка)» [СРНГ VII: 135]. Похоже, что в разговорном языке 1930-х годов подобное значение имелось и у существительного *греховодник*; отнесение же его к литературному языку, а не к сфере диалектной речи, ни на каких ясных критериях не основывалось.

[5] Репертуар расширяется за счет глагола *греховодничать*, который определяется как «разг.», но почему-то не «устар.» и толкуется следующим образом: «Вести себя греховодником, легкомысленно и предосудительно. *Старый уже, нечего* г.» [Ожегов, Шведова 1997: 145].

ник, -а; *м. Разг. устар.* Человек безнравственного поведения» [Евгеньева 1981, 1: 346]. В новом академическом двадцатитомном словаре устраняется каузальный момент, присутствовавший в семнадцатитомном: «Греховодник, -а; м. Устар. Тот, кто ведет себя безнравственно, неприлично (в соврем. употр. — обычно шутливо)... // Баловник, шалун (обычно о ребенке)» [ССРЛЯ[2] III: 330]. В словаре Т. Е. Ефремовой *греховоднику* (с пометой *устар.*) придано два значения: «1. Тот, кто ведет себя безнравственно. 2. Баловник, шалун (о ребенке)» [Ефремова I: 340]. В словаре под ред. С. А. Кузнецова находим новый вариант дефиниции, отличающийся опять же только нюансами: «Греховодник, -а; *м. Устар.* Человек безнравственного, легкомысленного поведения» [Кузнецов 2003: 277][6].

Рассмотрение словарных толкований обнаруживает у интересующего нас слова спектр значений, относительно однородных по существу, однако с трудом поддающихся определению, — от «человека, ведущего греховную жизнь» и «распущенного мужчины» до персоны «легкомысленно-веселого» поведения (толкования, отсылающие к идее соблазнителя или искусителя, мы сейчас не принимаем в расчет, поскольку они представляют собой выдумку лексикографов). Конечно, если забыть о посмертном воздаянии, грешить можно весело и легкомысленно, и в особенности легкомысленно, поскольку именно легкомыслие выветривает из памяти картины вечных мук. Это веселое беспамятство вступает, однако, в определенное противоречие с внутренней формой слова, первой основой которого является *грех*.

---

[6] Кузнецов добавляет к *греховодник* и *греховодничать* еще и прилагательное *греховодный*. Оно толкуется как «[н]аполненный желанием совершать грех (1 зн.); полный греха; греховный» [Кузнецов 2003: 277]. Ранее (после Даля) эта лексема из словарей литературного языка исключалась, хотя основания для этого исключения остаются не вполне ясными: примеры есть и в литературе XIX в. (например, в стихах А. Г. Родзянко, обращенных к Пушкину, — [Пушкин XIII: 271]), и у признанных советских писателей (например, В. П. Астафьева); нередко данное прилагательное употребляется и в современных писаниях, в частности, религиозных (в последних как синоним *грешный*, *греховный*).

Не возвращается в лексикографические труды зафиксированный у Даля *грѣховодъ*, хотя и в этом случае не ясно, на каком основании это слово трактуется как ненормативное; как и *греховодный*, оно встречается в литературных текстах XIX в., для исключения которых из нормативного корпуса русского литературного языка нет никаких оснований, ср. в стихах П. А. Вяземского «Москва. 29-го декабря 1821 года» *закоренелый греховод* в качестве характеристики В. Л. Пушкина, невосприимчивого к «христианскому примеру» А. И. Тургенева [Вяземский I: 123]. Ср. еще в этой связи ошибочное суждение Г. О. Винокура, определившего слово *греховод* как «несуществующее» [Винокур 1959: 424].

Грех, volens nolens, отсылает к религиозному дискурсу, в котором данное слово при любых нюансах в толковании означает действие (или его результат), за которое, если только грешник не раскаялся и не искупил свой грех, Бог наказывает — порой и в этой жизни, но во всяком случае в жизни будущей. Советская лексикография, ex professo атеистическая (а вслед за ней по привычке и лексикография постсоветская), эту религиозную составляющую по возможности устраняла, так что слова *грех*, *грешный*, *греховный* в толкованиях *греховодника* после трудов Я. К. Грота перестают появляться. Между тем для употребления слова *греховодник* в эпохи, предшествовавшие торжествующему безбожию, ассоциации со словом *грех* не могли не быть значимы, и именно характер этих ассоциаций объясняет особенности понятийной текстуры, в которой появляется данное слово. Греховодник — это несомненно грешник, но грешник, повинный в определенного рода грехах — тех, которые, с точки зрения субъекта высказывания, могут вызывать иронически-снисходительное отношение. Соответственно употребление данного слова соотнесено с определенной этической системой и не может быть понято в отвлечении от нее. Что это за система и кто были ее носители, можно выяснить, лишь обратившись к текстам, в которых это слово употребляется.

Значение. Узус и его изменения. Невозможно представить себе (и в рассмотренном мною достаточно обширном — несколько сот — корпусе примеров нигде не встречается) высказывание типа «Он ужасный греховодник (она ужасная греховодница), столько людей поубивал», или «Он, греховодник, побасурманился, Христа продал», или «Он все греховодничает, церкви по всей округе грабит и жжет», или «Ох, старый греховодник, опять малолетнюю изнасиловал». Грехи, которые совершает греховодник, — это «невредные» или «не слишком вредные» грехи (peccata minora, если воспользоваться западной терминологией), на которые субъект высказывания считает возможным смотреть сквозь пальцы. Так, вполне нормальной кажется фраза: «Ох, старый греховодник, со всеми бабами в нашем общежитии переспал». В отношении позиции говорящего она предполагает, конечно, что ничего ужасного не произошло и бабы скорее всего были не против. Отсюда вполне очевидно, что данная позиция, хотя и обращается к религиозному понятию греха, никак не есть церковная позиция. Это позиция секулярная или, если угодно, «народная», основанная на иной системе этических ценностей, нежели каноническое

православие. Показательно, что слово *греховодник* (равно как *греховодница*, *греховодничать* и т. д.) в церковных текстах (проповедях, назидательных сочинениях, трактатах о христианской этике) вплоть до недавнего времени не встречалось[7]. О том, кто и зачем им пользовался, кто и какие грехи считал «невредными», отчасти можно судить по имеющимся у нас текстам.

Как мы видели, Словарь Академии Российской, а вслед за ним большинство последующих лексикографических справочников, дают это слово с пометой «в просторечии» (*греховодничать* — с пометой «простонародное»). Хотя эти пометы в Словаре представляют собой достаточно расплывчатую характеристику (см. [Сорокин 1949: 145—155; Князькова 1974: 29 и сл.]), они с несомненностью указывают, что традиционной книжной письменности это слово чуждо, что оно идет из некнижного (скорее всего разговорного) употребления и эту причастность некнижному языку сохраняет как стилистическую маркированность; при социальной дифференциации языкового узуса оно приобретает черты, характеризующие речь низших социальных слоев. В связи с этим неудивительно, что слово *греховодник* до второй половины XVIII в. ни в каких текстах не фиксируется; ему нечего делать в книжных текстах, а тексты некнижные тематически ограничены и иронических этических оценок, как правило, не содержат; в силу этого данного слова нет и в исторических словарях русского языка.

Стоит отметить, что в данной перспективе рассматриваемый пример вполне показателен. Он демонстрирует, насколько избирательна письменная фиксация лексических элементов, принадлежащих разговорному языку. В самом деле, хотя исследуемая группа слов до второй половины XVIII в. прямого отражения в письменных источниках не находит, нет сомнений в том, что в устном узусе она существовала с куда более раннего времени. Об этом свидетельствуют антропонимические данные. Так, в рязанских писцовых книгах в 1628—1629 гг. появляется крестьянин села Березняки по

[7] Мне известен, однако же, один противоречащий данному утверждению пример. В анонимном «Слове о покаянии», переведенном с греческого в середине XIX в. Стефаном Канели и изданном в Одессе в 1862 г., говорится: «Твердость, о которой говорят святые отцы в писаниях о покаянии, — объясняет авва Исаак Сирин, — мы не должны принимать за помощь к греховодству» (цитирую по интернетному переизданию: http://lazarevskoe.orthodoxy.ru/pdf/vrachevstvo.pdf). Насколько Стефан Канели владел русским языком и был чувствителен к стилистическим особенностям употребляемых им слов, остается неизвестным.

имени Ивашка Греховодов: «во дв. Гришка Суботинъ съ племянники съ Ивашкомъ Степановымъ да съ Васкою да съ Ивашкомъ Греховодовымъ» [Сторожев II: 648]. В данной грамоте Анны, монахини Кириллова монастыря, 1460-х годов в качестве послуха фигурирует поп Герасим Греховод [АСЭИ II: № 153а, с. 91][8]. Из этих примеров явствует, что слова с основой *греховод* существовали в русском языке по крайней мере с середины XV в.

Собственно для XVIII в. Словарь русского языка XVIII века да-ет только два примера на слово *греховодник*, вполне предсказуемым образом появляющиеся в комедиях, т. е. в произведениях «низкого стиля», нередко имитирующих «народную» речь; слова *греховодница* и *греховодничать* даются без примеров, со ссылкой лишь на Словарь Академии Российской [СРЯ XVIII в., V: 232]. Первый пример весьма выразителен и взят из «Недоросля» Фонвизина:

> *Г-жа Простакова*. Да где наш Адам Адамыч?
> *Еремеевна*. Я и к нему было толкнулась, да насилу унесла ноги. Дым столбом, моя матушка! Задушил, проклятый, табачищем. Такой греховодник.
> *Кутейкин*. Пустое, Еремеевна! Несть греха в курении табака.

Пример иллюстрирует несколько моментов. *Греховодник* употреблен не только в низком стилистическом контексте, но и вложен в уста «простонародному» персонажу. Тема греха, т. е. попрания религиозных запретов, актуализована репликой Кутейкина, заявляющего, что курение табака не грех. Что бы ни думала по этому поводу Еремеевна, дурные привычки Вральмана тяжелым грехом и с ее точки

[8] На это прозвище обратил в свое время внимание С. Б. Веселовский ([Веселовский 1969: 407]; см. также [Веселовский 1974: 87]), который, однако, основываясь на другой грамоте, где в качестве послуха фигурирует то же лицо, счел необходимой эмендацию данного имени, полагая правильной форму Греходовод, которой названо это лицо в упомятнутой другой грамоте [АСЭИ I: № 276, с. 198]. На основании данной эмендации Веселовский объясняет происхождение данного прозвища: «Доводить значило обнаружить, констатировать и доказать вину, уличить. Отсюда *Греходовод* — человек, обладающий знанием человеческой души и умением выявить и обличить грехи, с тем чтобы помочь духовному сыну покаяться дочиста» ([Веселовский 1969: 407]; о чтении Веселовского см. [АСЭИ II: № 153а, с. 91]). Мне представляется, что ошибочной скорее должна быть признана форма *Греходовод*. Похоже, перечисленные выше качества, вообще говоря, не слишком востребованные в средневековой Руси, Веселовский приписал попу Герасиму без достаточных оснований; было бы поспешным, впрочем, утверждать, что поп Герасим Греховод отличался склонностью к мелким прегрешениям.

зрения не являются, что и создает подходящий контекст для употребления данного слова. Второй пример менее показателен. В комедии И. Соколова (1790 г.) Хамкина говорит, обращаясь к своему мужу-взяточнику: «Искусил ты меня греховодник! — Придут с подарками! Ето хоть ково прельстит — по неволе сдашься и растаеш» [Соколов 1790: 27]. И здесь, впрочем, вполне заметны элементы религиозного дискурса (*искусить*, *прельстить*), а процитированной реплике предшествует признание Хамкина в своей мздоимческой греховности («Что делать! враг ково захочет подкусить, так подкусит. Видно, что мой грех до меня дошел» [Там же: 25]); в то же время никаких особенно «вредных» (с точки зрения говорящего) грехов греховоднику не приписывается. К концу XVIII — началу XIX вв. относятся и стихи кн. И. М. Долгорукого «Исповедь греховодника» [Долгорукий 1849, 1: 477—480]; интересующее нас слово появляется в них лишь в заглавии; сами стихи представляют собой исповедь аморального человека (говорится о морали, а не о грехах), никаких криминальных грехов не совершающего, но откровенно эгоистического и циничного; никакого интереса искушать кого-либо у героя стихотворения нет.

В литературе XIX в. примеров больше и они приобретают несколько иной характер. Грехи греховодника становятся по преимуществу «сексуальными» грехами. Именно в таких грехах повинен уже обсуждавшийся «Троеженец» Крылова. Развитие этого узуса находим у Пушкина. У Пушкина имеется два употребления *греховодника*, в которых усматривается два оттенка значения этого слова [СЯП I: 553]. Один из оттенков, определяемых составителями Словаря языка Пушкина как «шутливо о том, кто допустил какую-н. нескромную выходку», представлен в отрывке из поэмы «Бова» (1814 г.):

Не дерзал в стихих бессмысленных
Херувимов жарить пушками,
С сатаною обитать в раю
Иль святую Богородицу
Вместе славить с Афродитою.
Не бывал я греховодником!

[Пушкин I[2]: 56].

Поскольку далее речь идет о том, что автор, не желая писать героических поэм, обнаружил затем «Жанну Орлеанскую» Вольтера и в подражание ей пишет своего «Бову», *греховодник* относится к Вольте-

ру как автору «La Pucelle D'Orleans»; поэма Вольтера может быть названа, видимо, «нескромной выходкой», но, учитывая ее содержание, эта выходка имеет непристойный (нарушающий сексуальные приличия) характер.

Второй оттенок составители словаря определяют как «тот, кто ведет распутную, греховную жизнь». Этот оттенок представлен в эпиграмме Пушкина на его кишеневского знакомца капитана Бороздну (1822—1824 гг.) (ср. [Черейский 1976: 44]):

Накажи, святой угодник,
Капитана Борозду
Разлюбил он, греховодник,
Нашу матушку п....

[Пушкин II: 258].

Бороздна, можно предполагать, был гомосексуалистом, что и объясняет point эпиграммы, сообщает *греховоднику* необходимые сексуальные коннотации и показывает снисходительное отношение молодого Пушкина к подобным прегрешениям.

Другие примеры из литературы XIX в. лишены пушкинской травестии, но располагаются в том же направлении. Так, П. А. Вяземский в послании Д. В. Давыдову (1816 г.), в котором обыгрывается возможность перехода адресата «в клир нравственных певцов», говорится :

В твоем камине на кострах
Пылают: красоты угодник —
Роскошный Душеньки певец,
Теоса мудрый греховодник
И соблазнительный мудрец —
Наставник счастия Гораций;

[Вяземский I: 78].

«Теоса мудрый греховодник» отсылает к Анакреону, и *греховодник* тем самым попадает в контекст эротической поэзии; понятны коннотации, которые возникают при такой контекстуализации.

Нет возможности разбирать все примеры из литературы XIX в. *Греховодница* встречается в «Женитьбе» Гоголя в обращении Яичницы к Фекле («А подойди-ка сюда, старая греховодница!» — действ. II, явл. 6) в невыразительном контексте и во вполне выразительном контексте в «Грозе» Островского; когда Варвара оставляет Катерине

ключ от калитки, приглашая ее к устройству ее любовных дел и замечая, что она сама может воспользоваться этой возможностью, Катерина восклицает: «Да что ты затеяла-то, греховодница! Можно ли это! Подумала ль ты! Что ты! Что ты!» (действ. II, явл. 9)[9]. В «Войне и мире» Л. Н. Толстого Марья Дмитриевна Апраксина, замечательная прямотой и грубоватостью речи, обращается к графу Ростову со словами: «Ты что, старый греховодник, ⟨…⟩ чай, скучаешь в Москве? Собак гонять негде?» [Толстой IX: 73]. *Греховодника* находим в ряде мало что говорящих контекстов в «Господине Прохарчине» Достоевского («Ах вы, Демид, Демид! греховодник, да ведь...» [Достоевский I: 256]); в повести Ф. М. Решетникова «Никола Знаменский» (1866 г.) («Ах ты греховодник!.. Поди к благочинному, покайся»)[10]; в «В лесах» П. И. Мельникова-Печерского (слова Аксиньи Захаровны, обращенные к колядующей молодежи: «О, чтоб вас тут!.. И свят вечер не почитают, греховодники» [Мельников-Печерский II: 14]); в рассказе Н. С. Лескова «Однодум» (городничий, обратившись к Рыжову с повелением жениться и узнав, что он уже выбрал себе невесту, говорит: «Ишь ты,... греховодник, — будто за ним и греха никогда не водится, а он себе уже и жену высмотрел» [Лесков II: 16]); в хронике Лескова «Захудалый род» (где рассказчица употребляет его в отношении графа Функендорфа, скорее лицемера и интригана, нежели развратника [Лесков VI: 150]); в повести Н. И. Костомарова «Сын (рассказ из времени XVII века)» (1865 г.) («Греховодник! воскликнул священник. На родителя руку дерзает поднять!» [Костомаров 1865: 31]; «грех» состоит лишь в нарушении благочинного поведения, когда сын, вернувшись домой после длительного отсутствия, обнаруживает мать в гробу и требует от отца ответа в том, «кто убил ее»).

Более колоритно употребление слова *греховодник* в повести В. А. Соллогуба «Старушка». Здесь служанка Акулина сообщает

---

[9] У Островского в «Свои люди — сочтемся» можно еще отметить *греховодницу* при обращении к свахе Устинье Наумовне («Тьфу ты, греховодница! Еще сглазишь, пожалуй» — действ. I, явл. 4) и *греховодничать* в реплике Аграфены Кондратьевны, обращенной к танцующей Липочке (действ. I, явл. 2); пожилая купчиха воспринимает танцы дочери как греховное (надо думать, эротическое) занятие:

Аграфена Кондратьевна. Нужно мне очень смотреть, как ты греховодничаешь!.. Говорю тебе, не вертись!..

Липочка. Что за грех такой! Нынче все этим развлекаются. — Раз... два...

[10] Несколько примеров, включая данный, взяты мною из Национального корпуса русского языка (www.ruscorpora.ru).

барину о том, что молодой человек передавал записку его дочери, давал ей двадцать рублей и называл ее, Акулину, «красавицей». По этому поводу Акулина замечает: «Хорошу красавицу нашел! Перед Кузьмой Демьяном пятый десяток стукнет. Тьфу, господи! Такой уж, видно, греховодник!..» [Соллогуб 1962: 327]; молодому человеку приписывается способность к непристойным домогательствам, и это создает контекст для *греховодника*. Сходное употребление во «Взбаламученном море» А. Ф. Писемского. С *греховодником* простоватая Аполлинария Матвеевна обращается к гостю Ионе Мокеичу в главе с характерным названием «Иона Циник». Диалог показателен, в нем, как это нередко бывает, актуализируется связь *греховодника с грехом*: «— Ай, греховодник! как это так давно не бывал! — воскликнула Ионе Мокеичу Аполлинария Матвеевна, когда он подходил к ней к руке. — Не больше твоих грехов, кумушка, не больше!.. — отвечал он ей грозя пальцем» (ч. 2, гл. 9 — [Писемский IX: 165]). Этот диалог предшествует разговору Александра и Ионы Мокеича, в котором последний повествует о своих похождениях, начиная со взяточничества и продолжая тем, как он склонял разных женщин «на любовную связь» [Там же]. Коннотации из этой же сферы обнаруживаются в *греховоднике* из рассказа В. А. Слепцова «Питомка» (1863 г.); здесь деревенская старуха обращается к случившимся в избе людям со словами: «Греховодники! Ты и рада, девка, язык-то чесать» [Слепцов 1979: 259]; «язык чешут» на предмет возможного совокупления в канун праздника.

Итак, обозревая примеры XVIII—XIX вв., можно сделать вывод, что *греховодник* и однокоренные слова употребляются в отношении людей и действий предосудительного с религиозной точки зрения характера и эта связь с религиозной системой ценностей нередко оказывается актуализованной в тексте (у Фонвизина, в эпиграмме Пушкина, у Мельникова-Печерского, в «Однодуме» Лескова, у Писемского, у Костомарова, ср. также *греховод* в цитировавшемся выше стихотворении Вяземского «Москва»). Тем не менее позиция говорящего определяется не этой системой ценностей, а несколько дистанцированной от нее «житейской» моралью, предполагающей снисходительное или ироническое отношение к поведению адресата. С точки зрения говорящего грехи, совершенные адресатом, не относятся к числу тяжких; чаще всего они состоят в амурных эскападах, так что заметна тенденция связывать интересующие нас слова именно с сексуальными прегрешениями. Нередко субъектами соответствующих высказываний оказываются люди «из народа», что указывает на связь данного

словоупотребления с просторечием (связь эта, однако же, не имеет жесткого характера, ср. примеры из Вяземского или из «Захудалого рода» Лескова).

Позднейшая история данной лексической группы также обладает определенным интересом. В печатной продукции советской эпохи рассматриваемые слова появляются крайне редко (в словарях приводится обычно один пример из «Повести о детстве» Ф. В. Гладкова (1949 г.), где *греховодник* употреблен в значении 'шалун'). Это и не удивительно, поскольку в советском дискурсе этому слову делать было нечего: неуместны были и его религиозные ассоциации, и его простоватая толерантность, проблематизирующая не только церковную, но и любую другую (в частности, коммунистическую) моральную догму, и его архаически-народный (в перспективе homo soveticus) характер. Это объясняет, почему в лексикографии советского времени данные слова получают помету «устар.». Насколько эта помета соответствует реальности данного периода, сказать трудно. Слова эти не настолько частые, чтобы быть на слуху, и я не могу с достоверностью вспомнить, слышал ли я их в это время и употреблял ли когда-либо сам (хотя в обоих случаях положительный ответ кажется более правдоподобным). Как бы то ни было, в постсоветскую эпоху данные слова всплыли на поверхность и оказались отнюдь не устаревшими, но достаточно широко употребляемыми. В этом можно убедиться, обратившись к поисковым системам в интернете: обнаруживаются десятки употреблений, причем разбросанных по разным речевым жанрам; в частности, данные слова нередко встречаются в чатах — ближайшем аналоге разговорной речи.

Анализ имеющихся примеров указывает на два разнонаправленных пути в семантическом развитии этой лексической группы: с одной стороны, происходит сужение значения слова *греховодник* (и однокоренных), так что данное слово начинает обозначать едва ли не исключительно сексуально распущенного человека (при этом сохраняется снисходительно-ироническая стилистическая окраска); с другой стороны, происходит расширение значения данного слова, становящегося практически синонимом слова *грешник* и при этом теряющего ту ауру секулярной толерантности, которая была характерна для него в XIX в. Два данных пути развития реализуются, разумеется, в разных и по видимости не взаимодействующих речевых жанрах.

Первая тенденция характерна для текстов светской печати и секулярного содержания. Примером может служить статья «Бом-

жи занялись сексом прямо на улице» в еженедельнике «Вятский Наблюдатель» (№ 37 за сентябрь 2001 г.): «растаскивать греховодников силой никто не решился»; или статья «Содомитский клуб в Екатеринбурге закрыли» в екатеринбургской печати (4.03.2004 — www.religio.ru/04Mar2003/news/5438.html): «мэра обвинили в попустительстве греховодникам». Данное слово (и производные) можно обнаружить и на порносайтах в рассказах откровенно эротического характера. В этом семантическом пространстве располагаются и новые метафорические употребления, ср., например, в стихах Евгения Лесина: «Старый греховодник снегопад / Нежно, как мадонна на иконе, / Положил Москве на круглый зад / Теплые тяжелые ладони» (2005 г. — www.topos.ru/article/3257/printed). Характерно в этом плане, что едва ли не четверть всех употреблений *греховодника* приходится на словосочетание *старый греховодник*, которое может рассматриваться как коллокация (и в этом качестве отмечено в словаре Ожегова и Шведовой), обозначающая человека в летах, не оставляющего (с успехом или без оного) любовные домогательства. Ср., например, в изложении сюжета пьесы Ж. Ф. Ренаера «Любовное безумие» в Орской хронике № 32 от 05.02.2002 г.: «Однако чувства Агаты совсем не вписываются в жизненные планы старика. Он кажется себе неотразимым мужчиной и лелеет планы жениться... на своей воспитаннице. Но не тут-то было! Великолепная четверка виртуозно обводит старого греховодника вокруг пальца». Можно отметить, что наименование греховодника нередко прилагается к таким персонажам, как Фальстаф, Дон Жуан и Григорий Распутин. Значение *греховодника* приближается к *распутнику*, хотя в употреблении и просматриваются черты былой снисходительности к «невредным» грехам.

Вторую тенденцию можно обнаружить в современных религиозных текстах, весьма отличных в этом отношении от духовной словесности досоветского времени. Приведу несколько примеров. Вот проповедь 2002 г. на текст Мк. 8:34—9:1: «Люди, которые не пошли на брачный пир. Ведь они, казалось бы, совсем неплохие люди, они нормальные люди, они люди — как все. Один на поле свое пошел, другой пошел на свою торговлю, — они делом занимались, они же не развлекались, не бездельничали, не греховодничали» (www.uspenie.ru/propoved. asp?PropovedID=27). Вот цитата из благочестивой статьи в газете «Тверская жизнь» от 5.01.2003: «по русскому церковному календарю до Нового года еще целых восемь дней, и все чревоугодничающие в последнюю неделю перед Рождеством

Христовым суть греховодники, поскольку это время самого строгого поста». Не менее характерна история о сербском митрополите Черногорско-Приморском Амфилохии и старце Паисии Святогорце, повествуемая в статье «Святыни Сербии — прошлое и настоящее» в издании «Православный Санкт-Петербург» (27.12.2004); Амфилохий говорит: «“Отец Паисий, ты хочешь показать, что ты подвижник, а я греховодник?” Отец Паисий отвечал на мои пререкания: “Ты, Амфилохий, кажется, очень непослушный монах”». Такие примеры можно умножить. В них нет ни иронии, ни снисходительности, ни противопоставления «вредных» и «невредных» грехов. *Греховодник* тем самым становится синонимом *грешника*. Такая трансформация понятна в контексте прерванной традиции. В постсоветскую эпоху делаются попытки воссоздания старого духовного языка, и, как все опыты реставрации, они ведут к появлению новообразований, которые кажутся карикатурой на их прототип. Эти попытки нередко связаны с поисками нестандартной лексики, которая, на взгляд реставраторов, более выразительна. При определенном уровне лингвистического невежества результатом оказываются курьезные инновации типа только что разобранной.

Итак, та особая понятийная система, которая стояла за употреблением слова *греховодник* в текстах XVIII—XIX вв., в современном узусе реализуется лишь реликтовым образом. В прошлом это было «простонародное» слово, ассоциативные связи которого вписывались в систему «народной» религиозной этики и обнаруживали существенные отличия этой системы от церковной традиции. В литературном употреблении, отразившемся в известных нам текстах, этот ассоциативный багаж активно использовался и обыгрывался. Это было секулярное слово, находившееся в противоречивых диалогических отношениях с *грешником* и *грехом* духовной назидательной литературы. Диалогическое разностояние народной религиозности и церковной традиции в годы большевистского режима, уничтожавшего и ту, и другую, потеряло жизненное значение. В постсоветский период на руинах старой культуры появляются новые дискурсивные практики, в которых в качестве остаточного явления продолжают просматриваться своеобычные черты культурного наследия прошлого.

Языковая специфичность и историко-культурный контекст. Своеобразие русских диалогических отношений между народной религиозностью и церковной традицией не находит себе

точного аналога в других культурах. Это не означает, конечно, что сам подобный диалог уникален; напротив, он в том или ином виде представлен во всех христианских культурах, и было бы опрометчиво думать, что русская культурная ситуация характеризуется каким-то особым «двоеверием», полностью неизвестным другим христианским социумам (ср. [Живов 2002: 306—316]). В каждом из христианских социумов этот диалог обладает своей спецификой, и русская специфика отразилась, на мой взгляд, в семантике слова *греховодник*, у которого нет прямого эквивалента в других европейских языках, что и позволяет приписать ему лингвистическую специфичность и рассматривать его как элемент русской «картины мира». Последнее утверждение, однако же, нуждается в оговорках и разъяснениях.

Во-первых, данная лексическая группа не уникальна в плане чисто формальном. Аналогичные слова имеются в украинском и белорусском (однако, насколько мне известно, его нет ни в южнославянских, ни в западнославянских языках), т. е. правомернее было бы говорить не о русской, а о восточнославянской специфике, хотя вопрос этот неоднозначен и не может быть решен без дополнительного исследования, для которого я не располагаю материалом. Материал, сообщаемый русскими текстами, также трудно назвать массовым; для украинского и белорусского он сводится к единичным примерам, на основе которых трудно реконструировать особенности употребления.

В украинском данная лексическая группа фиксируется в текстах позже, чем в русском. В историческом словаре Е. Тимченко, охватывающим материал вплоть до XVIII в. включительно, никаких слов из данной лексической группы не фигурирует [Тимченко 1930: 606, 608, 622]. В словаре Б. Д. Гринченко находим *гріховóда* (с переводом ‘греховодник, греховодница’) и *гріховóдство* (с переводом ‘греховодничанье’) [Гринченко I: 328]. *Гріховóдство* дается с примером из Г. Ф. Квитки-Основьяненко и в качестве элемента «народного» украинского языка кажется подозрительным; более правдоподобным представляется влияние языкового узуса русской литературы. Такого же рода сомнения возникают и относительно слова *гріховод*, встречающегося в романе «Чорна Рада» П. Кулиша («А шкода пускати на світ такого гріховода» — гл. XII; в словарях не отразилось). Вместе с тем слово *гріховóда*, не имеющее соответствия в русском, кажется природным украинским словом, а не литературным заимствованием. К аналогичному выводу подво-

дит и обширная группа слов, фиксируемых академическим «Словником української мови»: *гріхово́да*, *гріхово́дити*, *гріхово́дник*, *гріхово́дниця*, *гріхово́дницький* [СУМ II: 171]. Хотя приводимые примеры не позволяют составить полноценного суждения о времени бытования данных слов в украинском языке, они охарактеризованы как разговорные, и, кажется, нет оснований сомневаться в адекватности данной пометы [11]. Если положиться на эти данные, нужно заключить, что данная группа слов относится к общему восточнославянскому лексическому фонду, существовала в языке восточных славян веками и не отражалась в письменных текстах лишь в силу их дискурсивной специфики.

Во-вторых, в оговорках нуждается утверждение, что таких слов, как *греховодник*, нет в других европейских языках. Из этого, конечно, не следует, что данное слово контекстуально непереводимо. Однако если мы обратимся к двуязычным словарям, то в русско-иностранных пособиях найдем англ. *sinner*, фр. *pécheur*, нем. *Sünder*, ит. *peccatore*, *impenitente*, исп. *pecador*, *impenitente* [12]. Показательно, что в иностранно-русских словарях при переводе приведенных выше слов никакого *греховодника* не появляется, и это ясно свидетельствует о неточности устанавливаемого семантического соответствия. Действительно, стандартным и семантически точным русским эквивалентом для данных слов является *грешник* или *нераскаянный грешник*, а отнюдь не *греховодник*. Неточность соответствия состоит в том, что англ. *sinner*, фр. *pécheur* и т. д., отсылая к религиозной системе ценностей, не предполагают никакого дистанцирования от этой системы, никаких оттенков снисходительности или ироничности. Это, если угодно, вполне церковные слова, широко представленные в религиозной литературе, хотя, понятно, не менее широко употребляющиеся и в литературе светской. Конечно, существует и более специализированная лексика, отсылающая к грехам определенного

---

[11] Для белорусского встают те же проблемы, что и для украинского, однако материал еще более скуден и соответственно любые выводы еще более ненадежны.

[12] Стоит отметить, что в русско-славянских словарях дело может обстоять по-другому в силу, видимо, отчетливо ощущаемой эквивалентности рус. *грешник* и аналогичной лексемы данных языков. Например, в Большом русско-польском словаре *грешник* передается как *grzesznik*, а *греховодник* — как *nicpoń*, *galgan*, *szubrawiec* [БРПС I: 213]. Ср., однако же, в русско-чешском словаре: «греховодник, prostoprášník, hřišník, nemrava» [VRČS I: 300]; в русско-болгарском словаре: «греховодник — Грешник, развратник; донжуан; немирник» [РБР I: 237]. Как можно заметить, все соответствия оказываются приблизительными, причем наиболее частым эквивалентом оказываются слова со значением ‘развратник, распутник’.

типа. Так, скажем, для *старого греховодника*, понимаемого как неисправимого совершителя любовных эскапад, могут даваться такие эквиваленты, как англ. *old reprobate* или *old lecher*, фр. *vieux marcheur*, однако и они специфицируют лишь характер предосудительного поведения, но в их употреблении не конструируется никакой особой позиции субъекта высказывания, отличающейся от традиционных моральных стандартов.

Показательно в этом плане, что в переводах из русской литературы данный специфический смысл обычно не передается; *греховодник* чаще всего переводится (например, на английский) как *sinner* (возможно, под влиянием лексикографических пособий). Тем не менее отдельные попытки найти более адекватный эквивалент все же делаются. Так, например, в одном из переводов цитировавшейся выше басни Крылова «Троеженец» находим: «A man of horrid notions, / While yet his wife was living, dared to marry twice» ([Kriloff 1920: 109]; в другом переводе «a sinful man»). В одном из переводов «Грозы» Островского приводившийся выше пассаж передан следующим образом: «What are you planning to do, you wicked girl? Have you thought what it might lead to? Take it back, take it back» [Magarshack 1960: 116][13]. Точно так же в итальянских переводах стандартным соответствием оказывается *peccatore*, хотя в отдельных случаях заметны попытки смягчить негативную окраску, ср., например, в переводе цитировавшегося выше пассажа из «Захудалого рода» Лескова vecchio peccatore impenitente [Leskov 1996: 270], в современном итальянском звучащий более снисходительно, чем просто peccatore.

Укажу еще в этой связи, что *греховодник* иногда встречается в русских переводах, однако никогда, насколько я могу судить, не в соответствии с *sinner*, *pécheur* и т. д. Так, в одном из переводов «Дон Жуана» Байрона находим: «Лишь старым греховодникам приятно / Плоды совсем незрелые срывать»; в оригинале здесь стоит *an ancient debauchee* (X, 54), выражение, отсылающее к распутству, содержащее негативную оценку, но лишенное снисходитель-

[13] В другом переводе, однако, менее адекватно: «What have you started, sinner! How can you! Have you thought what you're doing? You mustn't! You mustn't!» [Reeve 1961: 343—344]. Отмечу еще, что в переводе «Свои люди — сочтемся» (см. цитаты выше, примеч. 9) *греховодница* передана как *temptress* [Ostrovsky 1969: 224], а в пререканиях Аграфены Кондратьевны и Липочки заметны попытки передать иронический оттенок: «I suppose I'll have to keep watching what sinful pranks you're up to! I tell you, don't whirl around!» [Ibid.: 217].

ности и не апеллирующее прямо к понятию греха. В переводе романа А. Дюма «Графиня Монсоро» обнаруживаем: «Я уверен, что ты уже давно разучился краснеть, господин греховодник, — сказал монах. — Какой же я греховодник, — возмутился Шико»; в оригинале: «il y a longtemps que tu ne rougis plus, maître paillard! — Oh! fit Chicot, paillard!» (vol. I, ch. XVIII); и в этом случае *paillard* хотя и содержит идею сексуальной распущенности и даже обладает разговорно-ироническим оттенком, но непосредственно с понятием греха не ассоциируется [14]. Такого рода примеры можно было бы умножить.

Уникальность понятия соответствует своеобразию культурной ситуации. Было бы, вероятно, слишком смелым утверждать, что западное общество (общество, воспитанное в западной христианской традиции) было вплоть до недавнего времени существенно более благочестиво, чем восточные славяне (воспитанные в восточной христианской традиции). Однако расхождения в религиозных практиках между этими двумя культурными мирами возникают весьма рано, уже в раннее средневековье. Можно сказать, что на Западе существенно больше боятся греха (и загробного наказания), чем на Востоке. Начиная с VIII в. постепенно развивается идея чистилища и в согласии с нею постоянная боязнь нераскаянных грехов — тех грехов, за которые придется нести загробное наказание [Le Goff 1981; Delumeau 1983]. Исчисление и запоминание грехов, которые требуют скорейшего покаяния (включая сюда и peccata minora), от века к веку делается все более общепринятой практикой [Brown 1999]. Это создает основы для религиозного дисциплинирования общества и утверждения достаточно строгой покаянной дисциплины. Уже IV Латеранский собор 1215 г. делает обязательным для всех верующих ежегодную исповедь, и, хотя эта норма утверждается не сразу, для позднего средневековья отступления от нее можно трактовать как особые случаи [Biller 1998]. В этих условиях церковное понимание греха оказывается хорошо усвоенным обществом. Ясно, что общество не перестает грешить, но когда оно задумывается о грехе или рассуждает о грехе, оно по-

[14] В том же переводе встречаем: «Вы, вы греховодничали по-королевски, ну, а я грешил, как жалкий любитель, как частное лицо». В оригинале: «vous, vous avez péché… en roi… tandis que moi j'ai péché en simple particulier» (vol. I, ch. VII). Переводчик, видимо, хотел разнообразить лексику, однако перевод вряд ли удачен, поскольку в замысле Дюма никакого снисхождения к королю у субъекта данного высказывания (Сен-Люка) не предполагается.

нимает грех в полном согласии с церковной доктриной. На уровне дискурсивных практик в этой сфере никакого расхождения между церковными понятиями и «народными» понятиями не наблюдается.

На православном Востоке (или во всяком случае у восточных славян, которыми сейчас ограничивается наш интерес) ситуация была иной. Здесь греха боялись умеренно и преимущественно полагались на милосердие Божие, своеобразным образом истолковывая слова апостола Павла: «Идѣже бо умножися грѣхъ, преизбыточествова благодать» (Рим 5:20). Хотя устрашающие картины загробных мук были хорошо известны, идея чистилища на Востоке не развилась. Покаянная дисциплина у мирян никакой строгостью не отличалась (значительная часть монашества не слишком разнилась с мирянами) [Живов, в печати]. Попытки религиозного дисциплинирования во второй половине XVII в. были весьма неэффективны [Michels 1999: 116—117, 188—190 и сл.], а указ Петра I от 17 февраля 1718 г. (на пять веков позже Латеранского собора), требовавший ежегодной исповеди [Законодательство Петра I, 1997: 538—539], рассматривался как принуждение со стороны секулярной власти, исполнялся не всеми и не всегда и на концептуализацию греха непосредственного влияния, видимо, не оказывал [Лавров 2000: 341—347]. Поэтому «народная» адаптация христианской этики сохраняла определенную автономию по отношению к церковной доктрине (эта последняя была общехристианской и не отличалась в существенных моментах от западной). Эта автономия распространялась, в частности, на сексуальные прегрешения. Так, например, в Полесье «насилие над девушкой не причислялось к грехам ⟨...⟩ по отношению к чужой жене это признавалось грехом» ([Толстая 2000: 27]; см. вообще в этой работе об автономии «народной» концепции греха). Естественным следствием такого положения вещей было расхождение между церковной и мирской («простонародной») дискурсивными практиками. Одним из реликтовых свидетельств этого расхождения является слово *греховодник* и производные от него, которым и была посвящена настоящая работа.

Литература

АГ 1980 — Русская грамматика / Отв. ред. Н. Ю. Шведова. Т. I—II. М.: Наука, 1980.

АСЭИ I—III — Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. Т. I—III. М.: Изд-во АН СССР, 1952—1964.

БРПС I—II — Большой русско-польский словарь / Под ред. А. Мировича. Т. I—II. М.: Советская энциклопедия; Варшава: Wiedza powszechna, 1970.

Веселовский 1969 — *С. Б. Веселовский*. Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М.: Наука, 1969.

Веселовский 1974 — *С. Б. Веселовский*. Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии. М.: Наука, 1974.

Винокур 1959 — *Г. О. Винокур*. Избранные работы по русскому языку. М.: Изд-во Мин-ва просвещения РСФСР, 1959.

Вяземский I—II — Вяземский П. А. Сочинения в двух томах. М.: Художественная литература, 1982.

Гринченко I—IV — *Б. Д. Гринченко*. Словарь української мови. Т. I—IV. Київ: Вид-во АН Української РСР, 1958—1959 [репринт].

Грот 1895 — Словарь русского языка, составленный Вторым отделением Императорской Академии Наук / [Под ред. Я. К. Грота]. Т. I: А—Д. СПб., 1895.

Даль I—IV — *В. И. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. Т. I—IV. СПб.; М., 1880—1882 (репринт: М.: Русский язык, 1978).

Долгорукий 1849 — Сочинения Долгорукаго (Князя Ивана Михайловича). Издание Александра Смирдина. Т. 1—2. СПб.: В типографии Имп. Академии Наук, 1849.

Достоевский I—XXX — *Ф. М. Достоевский*. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука, 1972—1990.

Евгеньева 1981 — Словарь русского языка в четырех томах / Под ред. А. П. Евгеньевой. 2-е изд. М.: Русский язык, 1981.

Ефремова I—II — *Т. Е. Ефремова*. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. Т. I—II. М.: Русский язык, 2000.

Живов 2002 — *В. М. Живов*. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002.

Живов, в печати — В. М. Живов. Грех, спасение и покаянная дисциплина в истории русской культуры (пролегомены к изучению проблемы) (в печати).

Законодательство Петра I — Законодательство Петра I / Под ред. А. А. Преображенского, Т. Е. Новицкой. М.: Изд-во «Юридическая литература», 1997.

Князькова 1974 — *Г. П. Князькова*. Русское просторечие второй половины XVIII в. Л.: Наука, 1974.

Короленко I—X — *В. Г. Короленко*. Собрание сочинений. Т. I—X. М.: Худ. лит-ра, 1953—1956.

Костомаров 1865 — *Н. И. Костомаров*. Сын. Рассказ из времен XVII века. СПб.: Изд. Е. Н. Ахматовой, 1865.

Крылов I—II — *И. А. Крылов.* Сочинения в двух томах. М.: Худ. лит-ра, 1955.

Кузнецов 2003 — Большой толковый словарь русского языка / Под ред. С. А. Кузнецова. СПб.: Норинт, 2003.

Лавров 2000 — *А. С. Лавров.* Колдовство и религия в России. 1700—1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000.

Лесков I—XII — *Н. С. Лесков.* Собрание сочинений: В 12 т. М.: Правда, 1989.

Мельников-Печерский I—VII — *П. И. Мельников* (*Андрей Печерский*). Полное собрание сочинений. 2-е изд. Т. I—VII. СПб.: Т-во А. Ф. Маркс, 1909.

Ожегов 1949 — Словарь русского языка / Сост. С. И. Ожегов. М.: ОГИЗ, гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1949.

Ожегов, Шведова 1997 — *С. И Ожегов, Н. Ю. Шведова.* Толковый словарь русского языка. 4-е изд. М., 1997.

Павловский 1900 — *И. Я. Павловский.* Русско-немецкий словарь. 3-е изд. Рига: Н. Киммель, 1900.

Писемский I—XXIV — *А. Ф. Писемский.* Полное собрание сочинений. 2-е посмертное изд. Т. I—XXIV. СПб.; М.: Изд. Товарищества М. О. Вольф, 1895—1896.

Пушкин I—XVI — *А. С. Пушкин.* Полное собрание сочинений. Т. I—XVI. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937—1949.

Пушкин I^2—XX^2 — *А. С. Пушкин.* Полное собрание сочинений: В 20 т. СПб.: Наука, 1999— (продолжающееся издание).

РБР I—II — Руско-български речник. Т. I—II. София: Наука и изскуство, 1960.

$САР^1$ I—VI — Словарь Академии Российской. Ч. I—VI. СПб., 1789—1794.

$САР^2$ I—VI — Словарь Академии Российской, по азбучному порядку расположенный. Ч. I—VI. СПб., 1806—1822.

Слепцов 1979 — *В. А. Слепцов.* Избранное. М.: Художественная лит-ра, 1979.

Соколов 1790 — Судейские имянины. Комедия в трех действиях. Сочинения Придворного Российского Театра Актера И. С. // Российский феатр. Ч. XXXV. 1790. С. 5—104.

Соллогуб 1962 — *В. А. Соллогуб.* Повести и рассказы. М.; Л.: Гос. изд-во художественной лит-ры, 1962.

Сорокин 1949 — *Ю. С. Сорокин.* Разговорная и народная речь в «Словаре Академии Российской» (1789—1794 гг.) // Мат-лы и исслед. по истории русского литературного языка. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 95—160.

СРНГ I—XXXVIII — Словарь русских народных говоров. Т. I—XXXVIII. Л. (СПб.): Наука, 1965—2004 (продолжающееся издание).

СРЯ XVIII в., I—XIV — Словарь русского языка XVIII века. Вып. I—XIV. СПб.: Наука, 1984—2004 (продолжающееся издание).

ССРЛЯ I—XVII — Словарь современного русского литературного языка. Т. I—XVII. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950—1965.

ССРЛЯ[2] I—XX — Словарь современного русского литературного языка: В 20 т. 2-е изд. М.: Русский язык, 1992 (продолжающееся издание).

Сторожев I—II — Писцовые книги Рязанского края / Под ред. В. Н. Сторожева. Т. I. Вып. 1: XVI век; Вып. 2: XVI и XVII вв. Рязань: Типография М. С. Орловой, 1898—1900.

СУМ I—XI — Словник української мови. Т. I—XI. Київ: Наукова думка, 1970—1980.

СЦРЯ 1847 — Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Имп. Академии наук. Т. I—IV. СПб., 1847.

СЯП I—IV — Словарь языка Пушкина: В 4 т. 2-е изд. М.: Азбуковник, 2000.

Тимченко 1930 — Історичний словник українського язика. Т. I / Зред. Е. Тимченко. Харків; Київ: Державне вид-во України, 1930.

Толстая 2000 — *С. М. Толстая*. Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. статей. М.: Сэфер, 2000. С. 9—43. [Академическая серия. Вып. 5.]

Толстой I—XC — *Л. Н. Толстой*. Полное собрание сочинений. Т. I—XC. М.; Л.: Государственное изд-во, 1928—1958.

Ушаков I—IV — Толковый словарь русского языка / Под ред. проф. Д. Н. Ушакова. М., 1934—1940.

Черейский 1976 — *Л. А. Черейский*. Пушкин и его окружение. Л.: Наука, 1976.

Biller 1998 — *P. Biller* Confession in the Middle Ages: Introduction // *P. Biller*, *A. J. Minnis* (eds.). Handling Sin: Confession in the Middle Ages. Bury St. Edmunds: York Medieval Press, 1998. P. 3—33. [York Studies in Medieval Theology, II.]

Brown 1999 — *P. Brown*. Gloriosus Obitus: The End of the Ancient Other World // *E. Klingshirn*, *M. Vessey* (eds.). The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus. Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1999.

Delumeau 1983 — *J. Delumeau*. Le péché et la peur. La culpilisation en Occident (XIII[e]—XVIII[e] siècles). Paris: Fayard, 1983.

Karłowicz I—VIII — Słownik języka polskiego / Pod red. J. Karłowicza, A. Kryńskiego, W. Niedźwiedzkiego. T. I—VIII. Warszawa, 1900—1919.

Kriloff 1920 — Kriloff's Fables / Transi. by C. Fillingham Coxwell. New York: Dutton, 1920.

Le Goff 1981 — *J. Le Goff*. La naissance du Purgatoire. Paris: Gallimard, 1981.

Leskov 1996 — *N. S. Leskov*. Una famiglia decaduta. A cura di Flavia Sigona. Roma: Fazi Editore, 1996.

Lewaszkiewicz 1980 — *T. Lewaszkiewicz*. Panslawistyczne osobliwości leksykalne S. B. Lindego i jego project stworzenia wspólnego języka słowiańskiego. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk: Zakład narodowy imenia

Ossolińskich, 1980. [Polska Akademia nauk, Komitet słowianoznawstwa. Monografie Slawistyczne. 42.]

Linde I—VI — *S. B. Linde*. Słownik języka polskiego. Wyd. trzecie fotooffsetowe. T. I—VI. [Warszawa] Parnstwowy Instytut Wydawniczy, 1951.

Magarshack 1960 — The Storm and Other Russian Plays / Transl. by D. Magarshack. New York: Hill and Wang, 1960.

Michels 1999 — *G. B. Michels*. At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford: Stanford Univ. Press, 1999.

Ostrovsky 1961 — Plays by Alexander Ostrovsky / Transl. by G. R. Noyes. New York: AMS Press, 1969.

Reeve 1961 — An Anthology of Russian Plays. Vol. 1: 1790—1890 / Ed., transl. and introduced by F. D. Reeve. New York: Vintage, 1961.

VRČS I—VI — Velký rusko-český slovnik / Za vendeni L. Kopeckého, B. Havránka, K. Horálka. T. I—VI. Praha: Nakl. Československo-sovětského institutu, 1952—1964.

ОЧЕРКИ ИСТОРИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКИ РУССКОГО ЯЗЫКА РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева

Корректор Ф. Баранков
Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой
Художественное оформление переплета С. Жигалкина

Подписано в печать 02.09.2009. Формат 60×90 $^{1}/_{16}$.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Times.
Усл. печ. л. 27. Тираж 800. Заказ №

Издательство «Языки славянских культур»
№ госрегистрации 1037789030641
Phone: 95-171-95 E-mail: **Lrc.phouse@gmail.com**
Site: **http://www.lrc-press.ru, http://www.lrc-lib.ru**

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел./факс: (499) 255-77-57, тел.: (499) 246-05-48, e-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Зубовский проезд, 2, стр. 1
(Метро «Парк Культуры»)